FILOSOFIA

DELLA VOLONTÀ

VOLUME QUARTO.

FILOSOFIA

DELLA VOLONTÀ

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

REGIO PROFESSORE DI FILOSOFIA NELL' UNIVERSITA' DEGLI STUDJ DI NAPOLI, SOCIO CORRISPONDENTE DELLA ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI PARIGI, E DI QUELLA DI NAPOLI EC. CC.

VOLUME IV.°

NAPOLI

DALLA STAMPERIA TRAMATER

Strada Pallonetto S. Chiara N° 8.

1840

FILOSOFIA DELLA VOLONTÀ.

CONTINUAZIONE
DELLA PARTE PRIMA.

CAPITOLO PRIMO

Della relazione fra la libertà umana, e la libertà di Dio.

§. 1. Ho più volte osservato, che l' osservazione psicologica distrugge lo spinosismo. Questa osservazione ci mostra che l' *Io* è un essere, una sostanza: ora lo spinosismo, come abbiam veduto, nega la sostanzialità dell' anima umana; esso è dunque falso; perchè contrario all' osservazione psicologica.

Spinosa, inoltre, insegna, che tutte le cose nel mondo avvengono così necessariamente; come dall' essenza del triangolo rettilineo segue necessariamente l' eguaglianza della somma di tutti gli angoli di questo triangolo alla somma di due angoli retti. Ora l' osservazione psicologica, come ampiamente abbiamo provato innanzi, ci mo-

stra, che lo spirito umano è un agente libero; questa osservazione dimostra dunque, per questo altro riguardo, la falsità dello spinosismo.

Ma qui si presenta un' altra quistione: l' esistenza della libertà nello spirito umano è certamente incompatibile col panteismo spinosistico; ma è ella incompatibile con qualunque specie di panteismo? Questa quistione mi porge l' occasione di parlare delle diverse forme, sotto le quali il panteismo può manifestarsi. Io chiamo *Panteismo* quel sistema in cui, ammettendosi un essere intelligente eterno, si nega la creazione delle sostanze, nel rigore del termine, e si afferma, che questo essere intelligente è o la sostanza dell' universo, o uno de' principii costitutivi, e componenti dell' universo; o pure che contiene formalmente in se tutte l' esistenze, da cui esse emanano.

Il panteismo può essere di diverse forme. Vi è il panteismo *unitario*, ed è quello, in cui non si ammette che una sola sostanza: è questo il panteismo di Spinosa. Ma se l'ammettere una sola sostanza è panteismo; non ogni panteismo è unitario. Vi è un panteismo il quale ammette molte sostanze. La prima divisione del panteismo è dunque quella del panteismo *unitario*, e del *panteismo pluritario*.

Il panteismo unitario può eziandio presentarsi sotto diverse forme. La sostanza unica può riguardarsi o come spirito, o come materia; e

quindi si può avere un *panteismo idealista*, ed un *panteismo materialista*.

Il panteismo idealista si può ancora presentare sotto due diverse forme; poichè si può ammettere l' esistenza de' diversi spiriti umani, e negando, che sieno sostanze, riguardarli come modificazioni diverse di uno spirito infinito. Berkeley negava l' esistenza de' corpi; ma ammetteva l' esistenza delle anime umane come spiriti, e di Dio loro creatore: ora supponete, che queste anime umane non sieno sostanze; ma modificazioni diverse dello spirito infinito, cioè di Dio; ed avrete il panteismo unitario idealista, di cui io parlo.

Si può eziandio professare l' idealismo *egoista*, in cui non si ammette che l' *Io* solamente, il quale si riguarda come l'*assoluto*, e la sola realtà: è questo il panteismo insegnato da Fichte.

Il panteismo idealista può pure essere *pluritario;* poichè si possono ammettere più spiriti come sostanze, e riguardarli come eterni, ed esistenti per sè stessi.

§. 2. Il panteismo materialista può essere ancora o *unitario*, o *pluritario*. Noi lo vediamo unitario nella scuola jonica nella persona di Diogene di Apollonia. Questo filosofo ammetteva un solo principio di tutte le cose; e questo principio era l' aria; all' aria poi egli dava per attributo il pensiere: Questa aria intelligente, moventisi, e modificantesi in infiniti modi produceva, secondo lui tutte le cose dell' universo.

Il panteismo stoico era *materialista* e *pluritario*, poichè questi filosofi non ammettevano alcuna sostanza spirituale: eglino ammettevano un Dio, che era l' anima della materia, e di cui la materia era il corpo; ma questo Dio era materiale, nel rigore del termine, poichè era un fuoco sottilissimo. Oltre del panteismo unitario idealista e del materialista; vi è il panteismo unitario *dualista*; e tale è il panteismo di Spinosa; poichè questo empio ammetteva la estensione infinita, ed il pensiere infinito come due attributi, distinti l' uno dall' altro, della stessa unica sostanza.

Il panteismo *pluritario* può eziandio essere *dualista*, vale a dire, può ammettere gli spiriti come sostanze inestese, e le molecole materiali, o gli atomi, e se si vuole le *monadi* e riguardare queste due specie di sostanze, come esistenti per sè stesse.

§. 3. Si è disputato, se il sistema *emanativo*, cioè quel sistema, in cui tutte le cose si riguardano come emanate da un principio eterno ed esistente per sè stesso, sia un panteismo. Formiamoci prima una nozione netta di questo sistema emanativo. Egli è necessario, che le cose le quali si pretendono emanate, o sieno state esistenti nel principio che le emana, nella stessa forma in cui sono dopo l' emanazione; o che sieno state esistenti in questo principio in un' altra forma, che non è quella in cui sono dopo l' e-

manazione ; o che non sieno state esistenti affatto in alcuna forma , nè senza forma. Parmi , che non si possa concepire in un altro modo questo sistema emanativo.

Se voi prendete dell' acqua dal mare , e ne riempite alcune bottiglie : l' acqua esistente nelle diverse bottiglie era esistente nel mare da cui è emanata ; e come era prima unita alla massa intera dell' acqua marina , nelle bottiglie ne è separata. I fiumi, ed i fonti sono egualmente emanazioni dell' Oceano; come lo sono le nuvole, le nebbie, le rugiade. Similmente le anime umane sono , secondo molti antichi, parti distaccate dalla Intelligenza suprema , o dall' Anima del mondo. Distaccandosi dalla divina sostanza , o dall' Anima del mondo acquistano la coscienza di sè medesime , e la personalità.

» I *Bracmani* dell' Indostan dicono , che la produzione del mondo consiste nell' essere tutte le cose sortite dal seno di Dio , e che l' universo perirà pel ritorno di queste cose alla loro prima origine , un ragno serve loro d' emblema , per ispiegare questa opinione : eglino fingono un immenso ragno , che riguardano come la prima causa di tutte le cose : questo ragno tirando la materia dalle sue viscere formò con arte maravigliosa la tela dell' universo. Ma egli nel centro della sua opera sente il moto di ciascuna parte, e regge , e modera tutto. Finalmente dopo di essersi divertito nel formare , adornare , e con-

templar la sua tela, ritirà a sè i fili, che aveva dalle sue viscere tirati, e tutto assorbendo in se, il mondo da lui emanato perisce (a).

Il fondamento del sistema emanativo si è, che il primo essere dee contenere in sè tutte le cose; che la somma delle realtà dee esser la stessa nell' universo, tanto se questo sia nello stato creato quanto se sia nello stato increato. Nell' universo *antemundano* Dio è semplicemente tutte le cose: nell' universo creato Dio stesso, la stessa realtà, si manifesta e si sviluppa: ecco come il dotto Burnet parla de' filosofi, che adottano il sistema emanativo: » Quasi hanc animo concepissent ideam, primum Ens sive, *En soph*, » in se continere omnia: Et eandem semper esse » entitatis quantitatem in universo, sive sit in » statu creato, sive in increato. Cum est in statu » increato sive antemundano, Deus est omnia » simpliciter: cum autem sit mundus, non augetur quidem entitatis gradus aut mensura, » sed Deus sese explicat, et evolvit, per emanationes, et effluxus a summis ad ima; quibus » constituuntur diversae rerum creatarum formae et ordines (b).

§. 4. Per far meglio intendere il sistema emanativo, io trascriverò dall' Enciclopedia francese articolo *cabale*, i principii della *filosofia cabalistica*.

(a) Vedasi il Burnet Appendice all' Archeologia filosofica.
(b) Il Burnet Archeologiae phil. lib. I. c. VII.

» *Primo principio. Dal niente niente si fa.*
» Ciò vale quanto dire, che alcuna cosa non
» può esser tirata dal niente. Ecco il perno sul
» quale gira tutta la *cabala filosofica*, e tutto
» il sistema delle emanazioni, secondo il quale è
» necessario, che tutte le cose emanino dall'es-
» senza divina, essendo impossibile, che alcu-
» na cosa da non esistente divenga esistente.
» Questo principio è supposto in tutto il libro
» *d'Irira. Dio*, egli dice (*dissertaz. IV cap.*
» *j*) *non ha solamente prodotti tutti gli esseri*
» *esistenti, e tutto ciò che questi esseri rac-*
» *chiudono; ma gli ha prodotti della maniera*
» *la più perfetta, facendoli sortire dal suo*
» *proprio fondo, per via di emanazione e non*
» *già creandoli.*

» Il termine di *creazione* non fu già ignoto
» a' cabalisti, ma eglino gli davano un senso
» molto differente di quello, che ha presso i cri-
» stiani, fra i quali esso significa, *l'azione con*
» *cui Dio tira gli esseri dal nulla*; laddove
» presso i primi significava *una emissione, una*
» *espansione della divina luce, fatta nel tem-*
» *po, per dar l'esistenza a' mondi.* Ciò si vedrà
» chiaramente nel passo seguente di *Coriia* (*v.*
» *I. Draschim, cap. j*) *l'esistenza della crea-*
» *zione*, egli dice, *dipende dal tempo, in cui*
» *ha cominciato l'espansione e l'emissione di*
» *queste luci, e di questi mondi di cui abbiam*
» *parlato*; *perchè bisognando, che l'espansio-*

» *ne di queste luci si facesse con un certo or-*
» *dine, non era possibile, che questo mondo*
» *fosse esistente o più prima, o più tardi. Cia-*
» *scun mondo è stato creato dopo il mondo*
» *che gli era superiore, e tutti i mondi sono*
» *stati creati in differenti tempi, e gli uni do-*
» *po gli altri, finchè fosse venuto il tempo di*
» *questo.*

» *II. Principio. Non vi è alcuna sostanza,*
» *che sia stata tirata dal niente.*

» *III. Principio. Dunque la materia stessa*
» *non ha potuto sortire dal niente.*

» *IV. Principio. La materia per la sua na-*
» *tura vile, non dee la sua origine a sè stes-*
» *sa*: la ragione che ne dà *Irira* è, che la ma-
» teria non ha forma, e che essa non è lontana
» dal niente, se non che di un grado.

» *V. Principio. Da ciò segue che nella na-*
» *tura non vi ha alcuna materia propriamente*
» *detta*. La ragione filosofica che i cabalisti dan-
» no di questo principio è, *che l' intenzione*
» *della causa efficiente è di fare un' opera che*
» *le sia simile; ora la causa prima ed effi-*
» *ciente essendo una sostanza spirituale, con-*
» *veniva, che le sue produzioni fossero anco-*
» *ra sostanze spirituali, perchè la loro simili-*
» *tudine colla loro causa è maggiore di quella*
» *che possono avere le sostanze corporali.* I
» cabalisti insistono molto su questa ragione. Se-
» condo loro il dire, che Dio ha creato delle

» sostanze sensibili e materiali, differenti dalla
» sua natura e dalla sua essenza, varrebbe lo
» stesso che dire, *Dio ha prodotto le tenebre,*
» *il peccato, e la morte*: perchè la materia non
» è che una privazione della spiritualità, come
» le tenebre sono una privazione della luce, co-
» me il peccato è una privazione della santità,
» e la morte una privazione della vita.

VI. Principio. Da ciò segue che tutto ciò che è, è Spirito.

VII. Principio. Questo Spirito è increato, eterno, intellettuale, sensibile, ha in sè il principio del moto; immenso, indipendente, e necessariamente esistente.

VIII. Principio. Per conseguenza questo Spirito è l'Ensoph o il Dio infinito.

IX. Principio. È dunque necessario, che tutto ciò che esiste sia emanato da questo Spirito infinito.

» I cabalisti non ammettendo la creazione nel
» modo in cui i Cristiani l'ammettono, non ri-
» manevano loro che due partiti da prende-
» re; l'uno di sostenere, che il mondo era sta-
» to formato di una materia preesistente, l'altro
» di dire, che era sortito dallo stesso Dio, per
» via di emanazione. Eglino non hanno osato
» abbracciare il primo sentimento, perchè avreb-
» bero creduto ammettere fuori di Dio una cau-
» sa materiale, il che era contrario a' loro dom-
» mi. Eglino sono dunque stati forzati di am-

» mettere le emanazioni; Domma che eglino
» hanno ricevuto dagli orientali, che l'avevano
» ricevuto essi stessi da Zoroastro, come può
» vedersi ne' libri cabalistici.

» *X. Principio. Più le cose che emanano*
» *son prossime alla loro sorgente, più esse so-*
» *no grandi e divine; e più esse ne sono lon-*
» *lane, più la loro natura si degrada, e si*
» *avvilisce.*

» *XI. Principio. Il mondo è distinto da Dio,*
» *come un effetto dalla sua causa; non già co-*
» *me un effetto passaggiero, ma come un ef-*
» *fetto permanente. Il mondo essendo emanato*
» *da Dio, dee dunque essere riguardato come*
» *Dio stesso, il quale essendo nascosto ed in-*
» *comprensibile nella sua essenza, ha voluto*
» *manifestarsi, e rendersi visibile colle sue e-*
» *manazioni.*

» Ecco i fondamenti, su de'quali è appoggia-
» to tutto l'edifizio della cabala.

§. 5. Dopo di aver dato, nel miglior modo, che mi è stato possibile, un idea del sistema emanativo, vediamo se esso sia un panteismo. Nel sistema emanativo non si ammette alcuna esistenza che incomincia, e che sia stata prodotta *ex nihilo sui*. La somma dell'esistenze prima del mondo è la stessa di quella del mondo. Dio è tutte le cose prima del mondo senza la sua manifestazione, tutte le cose sono nascoste in Dio come il pulcino è nascosto nell' uovo: do-

po del mondo Dio è tutte le cose ancora ma tutte le cose sono Dio stesso manifestato e sviluppato; in questo sistema dunque ciascuna esistenza è Divina, ed eterna; or tale appunto è il panteismo; come la stessa parola ce l'annuncia; il sistema emanativo dunque, malgrado l'oscurità dell' espressioni sotto di cui si nasconde, è un pretto panteismo; e Federico Schlegel s' inganna, nel suo saggio su la lingua e su la Filosofia degl' Indiani, insegnando, che il sistema emanativo non è un panteismo. Parmi dunque, che il panteismo, riguardo alle sue diverse forme, possa considerarsi sotto tre aspetti: 1.° Riguardo al numero de' principii primi d' ogni esistenza; o se si vuole, riguardo al numero delle sostanze, e sotto questo aspetto esso è o *unitario*, o *pluritario*; e seguendo le denominazioni greche, potrebbe chiamarsi *monopanteismo* il primo, e *polipanteismo* il secondo: 2.° Riguardo alla natura del principio o de' principii dell' esistenze, e sotto questo aspetto esso è o *idealista*, o *materialista*, o *dualista*: 3.° Riguardo al modo della produzione del mondo, e sotto questo aspetto esso è o *emanativo*, o *modificativo*. Secondo questa classificazione, lo spinosismo è un *monopanteismo dualista modificativo*.

Si cercherà forse di sapere con più precisione la differenza fra il panteismo modificativo, ed il panteismo emanativo. Parmi, che sia questa:

nel primo non si ammette che una sola sostanza ed una sola causa con un numero infinito di modificazioni; ma nel secondo si ammettono delle sostanze, o almeno delle cause emanate. L'anima umana nello stato attuale ha la coscienza di sè stessa; ella si sente come un essere, una sostanza, ed una causa; ma quando ella era in Dio, da cui si pretende emanata, era ella nella forma di sostanza, e di causa? I filosofi, di cui parliamo, non possono certamente riguardarla nel seno di Dio sotto queste forme stesse, colle quali ella si mostra attualmente dopo la sua emanazione.

Tale mi sembra essere la differenza fra il panteismo modificativo, e l'emanativo.

§. 6. Se l'osservazione psicologica distrugge il panteismo modificativo spinozistico; ella distrugge egualmente il panteismo emanativo. La coscienza ci mostra, che l'anima nostra è attualmente una sostanza ed una causa; ora è necessario, che ponendosi esser ella stata esistente nell'eternità in Dio, o sia stata esistente in queste forme, cioè come sostanza e come causa; o che non sia stata esistente in queste forme; se si pone la prima ipotesi, si pone che l'anima sia esistente per sè stessa, ed indipendente da Dio; il che distrugge l'ipotesi dell'emanazione: se poi si pone la seconda, non si sorte con ciò dall'imbarazzo: tutto ciò che è, è necessario che sia o essere, o modo di essere; l'anima umana e-

sistente in Dio dee, in conseguenza, esservi esistente o come essere, o come modo di essere; se si pone che sia esistente come essere, si cade nella prima ipotesi che distrugge l' emanaziona; se poi si pone esistente come modo di essere prima dell' emanazione, e come essere dopo dell' emanazione, si pongono delle assurdità: il modo non può esistere senza la sostanza; nè può separarsi dalla sostanza; ora nell' emanazione si pone che il modo si separa dalla sostanza; l'emanazione è dunque un' assurdità.

Alcuni filosofi han pensato, che l'anima nostra sia una causa, non già una sostanza, mi lusingo, di aver confutato invincibilmente questa opinione, nel §. 4 del secondo volume di questa opera.

§. 7. Ascoltiamo un cabalista moderno: » Noi » siamo fondati a dire, che l' uomo è destina» to ad essere il segno e l' espressione parlante » delle facoltà universali del Principio Supremo, » da cui egli *è emanato* .... Questo vocabolo » *emanato* può contribuire a gettare una nuova » luce su la nostra natura e su la nostra origi» ne; perchè se l' idea di emanazione ha tanta » pena a penetrare nella intelligenza degli uo» mini, ciò non avviene se non che per la ra» gione, che eglino han permesso, che diven» ga materia tutto il loro essere. Eglino non ve» dono nell' emanazione se non che una separa» zione di sostanza, come quella che vi è nel» l'evaporazione de' corpi odoriferi, e nelle di-

» visioni di una sorgente in più ruscelli : esem-
» pii tutti presi dalla materia, ne' quali la massa
» totale è realmente diminuita , quando alcune
» parti costitutive ne son separate.

» Allora che eglino han voluto prendere una
» idea dell' emanazione negli oggetti più viventi
» o più attivi , come il fuoco , che sembra pro-
» durre una moltitudine di fuochi simili ad esso,
» senza cessare di essere eguale a se stesso , e-
» glino hanno creduto di aver colpito lo scopo.
» Ma questo esempio non è meno estraneo alle
» vere idee , che dobbiamo formarci dell' emana-
» zione immateriale ; ed esso non è proprio, se
» non che a trascinar nell' errore coloro che di-
» sprezzeranno di esaminarlo profondamente.

» Il fuoco materiale non essendoci visibile che
» per la consumazione de' corpi, non può esserci
» conosciuto, se non intanto che riposa su di una
» base che esso consuma ; laddove il *fuoco di-
» vino* vivifica tutto. In secondo luogo ; allora
» che questo fuoco materiale produce in appa-
» renza altri fuochi : esso solamente reagisce su
» i germi di fuoco ingeniti ne' corpi a' quali si
» avvicina , e ne favorisce l' esplosione ; noi ne
» abbiamo la prova nell' impossibilità , in cui
» esso è d' infiammare le ceneri , perchè il fuo-
» co *principio* è scomparso.

» Queste differenze son troppo evidenti per far
» che l' uomo saggio non si fermi a questi pa-
» ragoni fallaci. . . . .

» Nell' uomo stesso, nello spirito dell' uomo
» noi dobbiamo trovar le leggi che han diretto
» la sua origine. . . L' uomo ci annuncierà per
» mezzo de' suoi proprii fatti, che egli può es-
» ser emanato dalle facoltà divine senza che le
» facoltà abbiano sofferto nè separazione, nè
» divisione, nè alcuna alterazione nella loro es-
» senza.

» Perchè, quando io produco esteriormente
» qualchè atto intellettuale, quando comunico
» ad uno de' miei simili il più profondo de'miei
» pensieri, questo motore, che io trasporto nel
» suo essere, che lo farà operare, che gli darà
» forse una *virtù*: questo motore, io dico, seb-
» bene uscito da me, sebbene sia, per così di-
» re, un estratto di me stesso, e la mia pro-
» pria immagine, non mi priva nondimeno af-
» fatto della facoltà di produrne de' simili. Io
» ho sempre in me lo stesso germe di pensieri,
» la stessa volontà, la stessa azione; ed intanto
» io ho in qualche manieta dato una nuova vi-
» ta a questo uomo, comunicandogli un' idea,
» una potenza, che per lui era un niente; pri-
» ma che io avessi fatto in suo favore la specie
» d' emanazione di cui io son suscettibile. Ri-
» cordandoci tuttavia, che non vi è se non che
» un solo Autore, e Creatore di tutte le cose,
» si vedrà perchè io non comunico se non che
» barlumi passaggieri; laddove l' Autore univer-
» sale comunica l' esistenza stessa e la vita in-

» destruttibile. Ma se nell' operazione, che mi
» è comune con tutti gli Uomini, si sa evidentemente,
» che le emanazioni de' miei pensieri,
» de' voleri, e delle azioni, non alterano affatto
» la mia essenza; con più forte ragione la vita
» divina può comunicarsi per emanazione: ella
» può produrre senza numero e senza fine, *i*
» *segni e l' espressioni* di sè stessa, e non cessar
» giammai di essere il *foco* della vita: se l'uomo
» è emanato dalla Divinità, il dire esser egli
» tirato dal nulla e creato come la materia, è
» una dottrina assurda ed empia: o bisognerebbe
» allora riguardar la Divinità stessa come un
» nulla; ella che è la sorgente vivente ed increata
» di tutte le realtà, e di tutte l' esistenze.
» Per una conseguenza naturale ancora l'uomo
» tirato dal nulla dovrebbe necessariamente
» rientrare nel nulla. Ma il nulla è un vocabolo
» voto ed insignificante, di cui alcun uomo non
» ha l' idea, e non può senza ripugnanza applicarsi
» a concepirla.

» Allontaniamo dunque da noi le idee dannabili
» ed insensate di questo nulla, a cui uomini
» ciechi insegnano, che dobbiamo la nostra
» origine. Non avviliamo il nostro essere:
» egli è fatto per una destinazione sublime; ma
» questa non può essere più sublime del suo
» principio; poichè, secondo le semplici leggi
» fisiche, gli esseri non possono elevarsi, che
» allo stesso grado da cui son discesi. Ed intan-

» to queste leggi cesserebbero di essere vere ed
» universali, se il principio dell' uomo fosse il
» nulla (1)

§. 8. Il filosofo incognito, che ho citato è il famoso *Saint-martin* nato nel 1743, e morto nel 1803; parlando di questo filosofo il sig. Damiron osserva: » Se si rimontasse lungi nel pas-
» sato, e si ricercasse la serie della tradizione
» delle idee, di cui egli è l' interpetre, forse
» si troverebbe, che essa si lega ad una di quel-
» le religioni filosofiche, che preparate e venu-
» te nel medesimo tempo del cristianesimo, sen-
» za confondersi con questa, riceverono nondi-
» meno qualche cosa del suo spirito, e ne han-
» no ritenuto sino a' nostri giorni alcuni tratti,
» ed alcuni principii. Si giungerebbe forse allo
» *gnoticismo*, o a qualche dottrina dello stesso
» genere, di cui la storia mostrerebbe la trasmis-
» sione e la perpetuità (2).

La stessa dottrina dell' emanazione, e colle stesse vedute di *Saint-martin* si trova nell' opera de *Aeconomia divina* di Pietro Poiret nato nel 1646, e morto nel 1719.

» Dio (dice l' Autore citato) volle, che vi
» fossero nell' uomo delle orme viventi, e la

(1) Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l' univers, par un ph. inc. 1. par. n.° IV.

(2) Essai sur l' histoire de la philosophie en France au dix-neuvieme siecle. t. 1.

» stessa vita del suo prototipo. Volle, che l'uo-
» mo avesse pensieri divini, un lume divino,
» un amor divino, una libertà divina . . . egli
» volle che Dio potesse esser nell' uomo, affin-
» chè l'uomo rappresentasse Dio. Essendo dun-
» que tali e tante le prerogative dell' uomo, se-
» gue che l' uomo *non può non avere una na-
» tura divina*, *e non esser partecipe delle fa-
» coltà divine.*

» Ma un soggetto il quale ha una natura di-
» vina non può sortire dal nulla, ma dal solo
» Dio. . . . *Esso non sortirà giammai dal nulla
» come tutte le altre creature, ma nascerà dal
» solo Dio. Ergo subjectum hoc, quod extra
» Deum est, et a Deo diversum, quodque Deum
» intra se possidebit, ac proinde divinae na-
» turae erit, nequaquam ex simplici nihilo pro-
» dibit, uti creaturae caeterae, sed ex Deo
» nascetur.*

» Alcuni si meravigliano, che alcuni filosofi
» tanto fra i Cristiani, che fra i gentili, abbia-
» mo chiamato l'anima *una particella della vita
» divina*, *divinae particulam aurae*. Anche io
» una volta mi era di ciò maravigliato; ma ora
» veggo non esservi cosa che sia di ciò più ve-
» ra ed evidente: non è già che nella divinità
» vi sia qualche estensione di cui l'anima uma-
» na ne sia una parte; ma si dee pensare, che
» dalla virtù e capacità infinita di Dio, con cui
» Dio sente e desidera sè stesso, col suo vole-

» re, sia nato il pensiere vivente e volente del-
» l'uomo, cioè la capacità e la facoltà, colla
» quale l'uomo sente e desidera, o vuole, cioè
» la volontà e la sensibilità, o il principio vo-
» lente e vivente; e che dalla capacità e virtù
» infinita di Dio, con cui egli conosce ed ama
» sè stesso, da lui volente nacque l'intelligen-
» za e l'acquiescenza (umana); cioè il princi-
» pio intelligente, e che tende all'acquiescenza;
» e che finalmente dalla virtù, con cui Dio va-
» riamente e mille e mille volte contempla sè
» stesso, e liberamente sorte da sè stesso, *et*
» *quomodocumque vult arbitrario extra se e-*
» *greditur*, dallo stesso Dio volente nacque il
» principio della libertà dell'anima, la qual liber-
» tà è la facoltà di ammettere liberamente la
» cognizione e l'amore di Dio (1).

§. 9. Ma vediamo di sviluppare questo insieme di nozioni oscure, di cui abusano gli avversarii, per insegnare il *non so che* da loro chiamato *emanazione*. Sviluppiamo l'esempio recato da Sain-Martin: allora che, egli dice, io produco nel mio simile un pensiere, questo pensiere sebbene *emanato* da me, non mi priva affatto della facoltà di produrne de' simili.

Ma, io rispondo, come produco io questo pensiere nel mio simile? Io produco in me un volere: questo volere non sorte mica fuori di me:

(1) Pietro Poiret de Acconomia divina c. X, §. 2, 19, 24.

esso è seguito da un moto della mia bocca; questo moto è seguito da un moto dell'aria circostante; questo moto è seguito da un altro moto nel cervello del mio simile; questo moto è seguito da una certa sensazione di suono, che nasce nell'anima del mio simile: questa sensazione, per la legge psicologica dell'associazione delle idee, è seguita da un concetto che nasce nell'anima del mio simile. Ora questa genesi del concetto che io produco nel mio simile, lungi di essere un esempio dell'emanazione, è al contrario un esempio luminoso della *creazione*, che il teismo ammette. Il mio volere è immanente in me; e non sorte mica fuori di me: esso non è un moto; ma è il principio efficiente del moto il quale è prodotto *ex nihilo sui*, non già *ex nihilo Causae*; poichè questa causa è il mio volere: la sensazione di suono che nasce nell'anima del mio simile non è mica ancora il mio volere, il quale è stato in me, nè è sortito da me; il concetto che nasce nell'anima del mio simile, in seguito di questa sensazione, non è ancora esso il mio volere; nè emanato dal mio volere; ma prodotto *ex nihilo sui* dal mio volere.

Noi conveniamo con questi filosofi cabalisti, che l'anima umana è una produzione di Dio; noi disputiamo solamente sul modo di questa produzione: egli è necessario o che l'anima umana, pria della sua apparizione in questo mondo sia stata esistente sotto una forma

quale che siasi in Dio ; o che non sia stata esistente affatto sotto qualunque forma: se si pone la prima ipotesi l' anima umana è prodotta da Dio per *emanazione*; se poi si pone la seconda, l' anima umana è prodotta da Dio per *creazione.*

Noi pretendiamo, che il primo modo di produzione è impossibile; e ne adduciamo la seguente dimostrazione: o l' anima umana era, pria della sua produzione, esistente in Dio come sostanza, o come modo o parte della sostanza divina, nel primo caso ella non è mica prodotta ma esistente per se stessa ed un altro Dio; nel secondo caso bisogna supporre, che un modo possa separarsi dalla sostanza di cui è modo, ed acquistare separandosi la *sostanzialità*, supposizioni tutte e due assurde.

L' Anima umana dunque bisogna concludere, non era affatto esistente sotto qualunque forma, in Dio, da cui è stata prodotta; ella è dunque stata creata.

Se voi ammettendo, che l' anima umana non essendo esistente in Dio sotto qualunque forma, pria della sua produzione, non è stata nondimeno prodotta *ex nihilo sui*, voi ammettete il principio e negate insieme l' illazione necessaria che ne deriva; se poi rigettate solamente il vocabolo di *creazione*, e vi volete sostituire quello di *emanazione*, dovete ammettere la produzione *ex nihilo sui*, e non movete che una controver-

sia di vocaboli. Saint-Martin non dee temere affatto, che i difensori della creazione, avviliscono la loro origine; poichè eglino danno un' origine divina all' anima umana, asserendo, che ella ha Dio per principio efficiente della sua esistenza. Eglino insegnano che l' anima umana è stata una sostanza, nell' incominciamento della sua esistenza, che continuerà ad esser tale perennemente; che la sua unione con Dio consisterà nella visione immediata, e nell' amore di Dio, conservando sempre la sua personalità. Eglino non possono dare l' esistenza eterna all'anima poichè la creatura non può esser eterna; tutte le obiezioni di Saint-Martin son dunque miserabili sofismi.

§. 10. Sebbene non tutti i panteisti neghino la libertà umana; nondimeno ammessa la libertà umana si può, ragionando con esattezza, mostrare la falsità di qualunque panteismo. L' esistenza della libertà umana suppone la *sostanzialità* dell' Anima umana. L' anima umana è una sostanza semplice, ella nella sua esistenza ha dovuto esser sempre sostanza semplice. Ora il semplice non può cominciare ad essere, se non che per *creazione*, cioè per la produzione *ex nihilo sui*. Se si nega, che l' anima umana abbia avuto un cominciamento della sua esistenza, si ammette, che ella sia esistente per sè stessa; ma ciò che è esistente per se stesso è immutabile; l' anima umana dunque in questa ipotesi dovreb-

be essere immutabile; ora l'immutabilità dell'anima umana è smentita dalla testimonianza della coscienza; l'Anima umana non è dunque esistente per sè stessa; ella perciò è stata creata; e bisogna ammettere la creazione delle sostanze; e rigettare, in conseguenza, qualunque panteismo.

Inoltre la libertà umana suppone necessariamente la libertà divina. È necessario di porre, o che il mondo sia stato esistente perchè Dio è esistente, cioè per la necessità della natura divina; o che esso sia stato esistente perchè Dio l'ha fatto esistere; È impossibile, che il mondo sia per la sola ragione che Dio è; poichè Dio essendo immutabile; il mondo che seguirebbe dalla natura Divina dovrebbe pure essere immutabile; il che è contrario all'esperienza. In questo caso la libertà umana sarebbe impossibile. Il mondo dunque non è per la sola ragione che Dio è; ma perchè Dio che è fa esistere il mondo: Questo atto di Dio che dà l'esistenza al mondo può chiamarsi *volere*, *volontà*. La creazione è dunque volontaria non naturale nè violenta; e perciò non fatale ma *libera*.

I filosofi che hanno ammesso la creazione volontaria dell'universo hanno mosso diverse quistioni su questo atto creatore; queste quistioni si trovano eziandio nell'antichità, e non sono ancora terminate. Io ho parlato di tali quistioni nel volume secondo, e nel volume terzo di questa opera: ho parlato della dottrina dell'ottimi-

smo leibniziano, e malebranchiano; non meno che della dottrina di Abelardo.

Il sig. Cousin aveva riguardato la creazione come *necessaria*: io ho combattuto questa dottrina, nel volume secondo di questa opera. L' illustre filosofo per la moderazione che lo distingue, nella terza edizione de' suoi frammenti, scrive su l' oggetto ciò che segue: « Io stesso » trovo questa espressione di *necessità della* » *creazione* molto poco rispettosa verso Dio, di » cui ella ha l' apparenza di compromettere la li- » bertà, ed io non fo la menoma difficoltà di » ritirarla; ma ritirandola, io la debbo spiega- » re. Ella non nasconde alcun mistero di fatali- » smo: ella esprime un' idea, che si trova dap- » pertutto, nei più santi dottori, come nei più » gran filosofi. Dio, come l' uomo, non opera, » e non può operare, che conformemente alla » sua natura, e la sua libertà stessa è relativa » alla sua essenza. Ora, in Dio principalmente, » la forza è adeguata alla sostanza, e la forza » divina è sempre in atto; Dio è dunque essen- » zialmente attivo e creatore. Da ciò segue, che » se non si vuole spogliar Dio della sua natura, » e delle sue perfezioni, bisogna ammettere, » che una potenza *essenzialmente creatrice non* » *ha potuto non creare*, come una potenza » essenzialmente intelligente non ha potuto creare » che con intelligenza, come una potenza essen- » zialmente saggia e buona non ha potuto creare

» che con sapienza e bontà. Il vocabolo di *ne-*
» *cessità* non esprime altra cosa. Egli è incon-
» cepibile che da questo vocabolo si abbia vo-
» luto tirare ed imputarmi il fatalismo universa-
» le. Che! perchè io riporto l'azione di Dio
» alla sua sostanza stessa io considero questa a-
» zione come cieca e fatale! Che! Vi ha forse
» dell'empietà a mettere un attributo di Dio, la
» *libertà*, in armonia con tutti gli altri attributi
» divini, e colla natura divina stessa! (1)

Da ciò che ho riportato si rileva evidentemente 1.° Che il signor Cousin riguarda la creazione come un *atto volontario*; e che egli riguarda eziandio questo atto come *libero*: 2.° Che egli riguardando la creazione come *necessaria*, questa necessità non è mica una necessità *fisica*, *cieca*, *fatale*; ma la *necessità morale* del saggio per natura: 3.° Che nel fondo della cosa la dottrina del filosofo francese è la stessa con quella di Leibnizio.

Ciò premesso, la quistione che io debbo esaminare qui si aggira su due punti:

I.° L'anzidetta opinione del Sig. Cousin può ella essere imputata di *fatalismo?*

II.° Questa opinione è ella vera?

Per la prima io mi limito a trascrivere quanto scrive, su questo oggetto l'Autore dell'esame del fatalismo: egli stabilisce la libertà di Dio nel

(1) Avvertimento alla terza edizione de' primi frammenti.

modo seguente : « L' essere necessario , o l' in-
» telligenza creatrice contiene la ragione della
» sua esistenza : essa non ha bisogno per essere
» di esseri diversi da sè medesima; non ve n' è
» alcuno essenziale alla sua esistenza.

» L' intelligenza creatrice è unica onnipotente,
» e perciò indipendente da ogni essere distinto
» da sè medesima ; non vi è causa straniera ,
» che abbia potuto determinarla a produrre cosa
» alcuna fuori di se ; essa non è stata determi-
» nata nè dalla sua natura, nè da alcuna causa
» straniera a produrre gli spiriti ed i corpi, ed
» a formare il mondo; essa si è determinata da
» sè stessa. Un essere che si determina a pro-
» durre degli spiriti, e de' corpi senza che gli sia
» essenziale produrli , poteva non produrli , e
» gli ha prodotti senza che alcuna ragione neces-
» saria lo abbia determinato; poichè ogni deter-
» minazione necessaria proviene dall' essenza del-
» la cosa che si determina o da una causa stra-
» niera , due mezzi di determinazione che non
» possono aver luogo nell' essere esistente per sè
» stesso. L' essenza di questo essere non lo de-
» termina necessariamente a produrre i corpi ,
» poichè poteva esser esistente senza di essi ; e
» l' essenza dell' essere necessario lo determina
» solamente a ciò senza di cui non può esiste-
» re ; non si può neanche supporre, che una
» causa straniera ha determinato necessariamente
» l' intelligenza creatrice a produrre gli spiriti

» ed i corpi, ed a formare il mondo : questa
» causa sarebbe o una forza, che avrebbe fatto
» operare l' essere necessario, o un motivo, che
» non gli avrebbe permesso di restare nell' ina-
» zione.

» L' unità, e l' onnipotenza dell' essere neces-
» sario non permette di supporre che una forza
» contraria l' abbia messo in azione. Inoltre nes-
» sun motivo ha potuto determinare necessaria-
» mente un essere onnipotente a far uso del suo
» potere. L' essere creatore è intelligente ed in-
» finito; egli non poteva acquistare alcuna realtà
» alcuna perfezione dalla produzione de' corpi,
» e da quella degli spiriti : questa produzione
» non ha dunque potuto essere un motivo, che
» abbia determinato necessariamente l' Intelligen-
» za creatrice a produrli, ed a formare il mon-
» do. Questo essere inoltre è immutabile, l' e-
» sistenza degli esseri distinti da lui non pro-
» duce nella sua natura cambiamento alcuno,
» ed inoltre egli è chiaro, che questa produzio-
» ne non può essere un motivo che lo necessita
» ad operare fuori di sè.

» La natura intera annuncia la libertà del suo
» autore ; se il creatore non avesse operato li-
» beramente, poichè gli esseri che ha creati po-
» tevano essere con modificazioni varie all' infi-
» nito, perchè hanno precisamente quelle che
» noi vediamo ? Egli è assurdo, che fra le cose
» egualmente possibili l' una sia piuttosto che

» l'altra, se l'eterna cagione non è libera (1).

L'autore stesso dopo d'avere stabilito nel modo riportato la libertà di Dio, soggiunge: » Io
» sono ben lontano dal confondere co' fatalisti
» quei filosofi, i quali supponendo, che Iddio
» non abbia prodotto il mondo per una necessità
» *fisica*, hanno nondimeno creduto, che la sua
» saviezza l'abbia determinato a creare, e l'ab-
» bia diretto nella produzione del mondo. In-
» fatti Pope ha sostenuto l'ottimismo, per far
» cessare le mormorazioni contro la Provviden-
» za; e per rispondere a Bayle Leibnitz sosten-
» ne, che Iddio non agisca senza ragione, e
» che operi sempre per lo meglio. Malebranche
» convinto della perfetta libertà di Dio nella
» creazione del mondo, opinò non già che Dio
» abbia creato l'ottimo de' mondi; ma che ope-
» rando per mezzo di leggi generali, le imper-
» fezioni del mondo sieno una conseguenza di
» queste leggi. In questa supposizione Iddio a-
» veva posta la creatura in istato di essere som-
» mamente felice, ma non aveva prevenuto tutti
» i suoi capricci, e le sue disgrazie; perchè
» l'amor della sua gloria, e della sua saviezza
» l'obbligavano di operare in virtù di leggi ge-
» nerali, e non gli permettevano di riguardare
» le leggi particolari, che avrebbe dovuto se-
» guire per produrre un mondo senza difetti, e

(1) Esame del fatalismo 2. par. lib. IV. Cap. III.

» senza disgrazie. Checchè ne sia di questi diversi
» sistemi, egli è certo, che non si possono met-
» tere tra i fatalisti i fautori e difensori di essi.
» Varburton la cui penna difese la Religione fu
» altresì il difensore di Pope: i principii di Lei-
» bnitz si sono difesi in tutta l'Alemagna, e non
» si è mai sospettato, che il P. Malebranche sia
» stato fatalista. La necessità, che nascerebbe dal-
» la savièzza di Dio, non impedirebbe, che abbia
» dato delle leggi agli uomini, e che questi non
» fossero in istato di osservarle (1).

§. 11. Ma questa dottrina dell'ottimismo, che non può incolparsi, secondo le osservazioni antecedenti, di *fatalismo*, è ella poi vera? Io ho manifestato la mia opinione contro dell'ottimismo, e ne ho addotto i motivi nel volume secondo di questa mia opera §. 29. pag. 133 e seguente; e vi rinvio il mio lettore. Io quì mi limito a trascrivere alcune analoghe riflessioni del signor Hamilton relativamente alla stessa quistione; aggiungendovi le mie osservazioni; e così do termine a questo capitolo; ed alle quistioni su la libertà.

» Sommettere la Divinità ad una necessità, la
» necessità della sua propria manifestazione iden-
» tica colla creazione dell'Universo è contradire
» i postulati fondamentali della natura Divina. In
» questa ipotesi, *Dio non è mica distinto dal*

(1) Ibid. cap. II.

» *mondo; la creatura è una modificazione del*
» *creatore* (1).

Io convengo, che il sommettere la natura Divina alla necessità della creazione, è un contradire i postulati fondamentali della natura divina. Ciò che risulterebbe in Dio dall'esistenza delle creature, o Dio lo darebbe a se stesso, o gli verrebbe dalle creature; or l'una e l'altra ipotesi è insostenibile. È assurdo il pensare, che Dio avrebbe avuto qualche cosa di meno, se non avesse creato il mondo, e che creandolo ha avuto qualche grado di perfezione dippiù. L'essere per sè stesso non può nulla dare a sè stesso, e le creature non possono aggiungergli alcuna cosa, perchè egli è infinito per sua natura.

Ma io nego, che dalla supposizione di essere stato Dio determinato dalla sua sapienza a creare l'Universo, segua che Dio non sia distinto dal mondo, e che la creatura sia una modificazione del creatore: questa illazione è in contradizione coll'atto creatore; ponendo questo atto comunque esso si ponga, il mondo e le sostanze che lo costituiscono son prodotti *ex nihilo sui*, e qualunque panteismo cade. Leibnizio e la sua scuola hanno ammesso in Dio la necessità della crazione; ma eglino hanno preteso, che questa neces-

(1) Frammenti di Filosofia del sig. William Hamilton, tradotti dall'Inglese in francese dal sig. Luigi Peisse; Filosofia dell'Assoluto.

sità è *morale*, non *fisica*; e che perciò l'atto creatore è libero : hanno poi stabilito invincibilmente la distinzione di Dio dal mondo, e confutato, in un modo senza replica, lo spinosismo.

Il sig. Hamilton continua così. » Vediamo a
» quali conseguenze questa necessità conduce ine-
» vitabilmente nella ipotesi dell'Autore (del sig.
» Cousin). In questo sistema bisogna scegliere
» fra due alternative. Dio essendo necessariamente
» determinato a passare dalla sua essenza assoluta
» ad una manifestazione relativa, è forzato di
» passare o dal migliore al peggiore, o dal peg-
» giore al migliore. La terza supposizione, che
» farebbe i due stati eguali, essendo contraditto-
» ria in sè stessa e rigettata dall'Autore, noi
» non l'esamineremo. La prima supposizione dee
» essere rigettata: La necessità determina Dio
» a passare dal migliore al peggiore, cioè di an-
» nientarsi in parte. La forza determinante dee
» essere esterna ed ostile, perchè alcuna cosa
» non opera per la sua propria distruzione; ed
» in questo caso questa forza, superiore a que-
» sto Dio preteso è ella stessa la Divinità reale,
» se ella è una causa intelligente, o una negazio-
» ne di ogni Divinità, se non è che una poten-
» za cieca o il destino.

» Non può nè anche ammettersi la seconda sup-
» posizione, cioè: che Dio passando nell'Univer-
» so, passa da uno stato relativo d'imperfezione
» ad uno stato di perfezione relativa. La na-

» tura Divina è identica alla più perfetta natura.
» O la Divinità è indipendente dall' Universo,
» sia per la sua esistenza, sia per la sua perfe-
» zione, ed in questa ipotesi l' autore dee abban-
» donare la sua dottrina di Dio, e della creazio-
» ne; o pure la Divinità dipende dalla sua ma-
» nifestazione nell' Universo, sia per la sua esi-
» stenza, sia per la sua perfezione, ed in que-
» sto caso la sua dottrina è soggetta alle difficoltà
» precedentemente esposte (1).

Io ripeterò primamente qui due osservazioni, che mi trovo di aver fatto nel §. 26 del volume secondo di questa opera: 1.° nella creazione Iddio non passa dallo stato di Essenza assoluta ad uno stato di manifestazione relativa: in Dio non vi è nè prima, nè dopo; e l' atto creatore non ha un incominciamento. 2.° L' atto creatore libero è la stessa essenza Divina. Osservo poi contro dell' illustre sig. Hamilton, che il rigettare insieme, nell' atto creatore, il passaggio dal migliore al peggiore, e quello dal peggiore al migliore, è la stessa cosa, che porre eguali li due stati, cioè quello di Dio col mondo, e quello di Dio senza il mondo; e questa eguaglianza mi sembra essere un risultamento della perfezione infinita della natura Divina; e che stabilisca la sovrana libertà di Dio nella creazione.

---

(1) Id. loc. cit.

PARTE SECONDA

CAPITOLO SECONDO

Dell' esistenza del bene e del male morale.

§ 12. L' Uomo è un agente *morale*, perchè egli ha nella sua natura una legge che gli comanda di fare il bene morale, e gli vieta di commettere il male morale. Ma vi ha egli un bene ed un male morale, e vi ha, in conseguenza, una legge relativa a ciò?

Io chiamo un bene morale un atto, che noi abbiamo il dovere di fare, e male morale un atto che abbiamo il dovere di non fare.

L' uomo è un essere ragionevole. La ragione non solamente gli mostra alcune verità *teoretiche*; ma eziandio alcune verità *pratiche*; le quali sono de' comandi, de' precetti, che la ragione gli prescrive. È questa una verità primitiva di fatto; e le verità primitive sono indimostrabili, e si debbono solamente riconoscere; non già provare. Un uomo si mostra a me in una solitudine, che ha molto danaro: io posso ucciderlo e prendermi il suo danaro: La mia ragione non mi vieta interi-

ormente di commetter questo Omicidio? Esso non mi vien mostrato come un male morale? Un amico morendo mi affida un deposito, per conseguarlo al suo figliuolo, quando questi sarà giunto all' età adulta: la restituzione del deposito confidato nel tempo prescritto è un dovere che la mia ragione mi prescrive: questa restituzione mi è mostrata come un bene. Un uomo mi soccorre ne' miei bisogni, e mi fa de' molti benefizj: una serie di vicende lo getta nella indigenza: io sono in circostanze di soccorrerlo: se nol farò sarò un ingrato; l' ingratitudine si mostra a me come un male morale, e la gratitudine come un bene, come un dovere. Il fare degli atti per conservare la vita altrui, la restituzione del deposito confidato, la gratitudine sono atti doverosi sono beni morali.

L' Omicidio al contrario, la ritenzione del deposito, l' ingratitudine sono atti turpi, sono de' mali morali.

L' esistenza del bene, e del male morale; e per conseguenza di una legge *morale naturale*; è una verità primitiva attestataci dalla nostra coscienza, siccome l' esistenza e la realtà della nostra conoscenza è una verità primitiva ed indimostrabile, e che coloro i quali han tentato di dimostrarla contro gli scettici han commesso una petizion di principio; così dee pensarsi dell' esistenza del bene e del male morale.

Hume, il quale è stato proclive allo scettici-

simo, riconosce nondimeno come una verità primitiva, ed incontrastabile l' esistenza del bene e del male morale: » Coloro (egli dice) che negano la
» realtà delle distinzioni morali, possono esser po-
» sti fra i disputatori di mala fede, i quali non
» sono persuasi delle opinioni, che eglino sostengo-
» no, e che s' impegnano nella discussione per de-
» siderio di contradire, per affettazione, o per
» desiderio di far mostra di uno spirito superiore
» al resto degli uomini. Alcuno non potrebbe
» persuadersi che un uomo ragionevole abbia giam-
» mai potuto credere con serietà, che tutti i ca-
» ratteri e tutte le azioni meritassero egualmente
» la stima di tutto il mondo.

» Quale che siasi l' insensibilità di un uomo,
» egli non lascerà di essere sovvente toccato dal-
» le immagini del giusto e dell' ingiusto, e quale
» che siasi la forza de' suoi pregiudizj, egli non
» potrà impedirsi di vedere, che gli altri sono
» suscettibili della stessa impressione.

» Così il solo mezzo di convincere un avversa-
» rio di questo carattere è di abbandonarlo a se
» stesso; perchè se egli non trova persona, che
» voglia obbligarsi con lui nella disputa, vi è
» ogni fondamento di credere, che la noia baste-
» rà finalmente per richiamarlo al buon senso, ed
» alla ragione. (1).

§ 13. Dall' analisi delle verità morali risulta,

(1) Ricerche su i principj della morale. §. 1.

che esse son composte di due nozioni, dalla nozione di un atto libero umano, e dalla nozione del *dovere*. Queste due proposizioni pratiche: *Non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti*, esprimono un atto libero che dee assolutamente farsi: esse sono equivalenti alle seguenti: *Il non uccidere alcun uomo è un tuo dovere. Il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere.*

Or donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe un precetto? Io vedo bene che negli esempii recati le nozioni di *Omicidio e di restituzione di deposito*, in quanto agli elementi semplici da' quali son composti, mi vengono, o possono venirmi dal di fuori; o sia dagli oggetti; ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del *dovere*. Chi è che indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito, che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori; ma dall' interno del mio essere. Ciò vale quanto dire, che la nozione del dovere viene a me dall' interno non dall' esterno; poichè, come abbiamo detto, queste proposizioni pratiche: *Non uccidere*: *Rendi il deposito che ti si è confidato*, le quali contengono un comando, equivalgono alle seguenti: *Il*

non uccidere è un tuo dovere. Il rendere il deposito, che ti si è confidato, è un tuo dovere. Il predicato di siffatti giudizj è la nozione del dovere; e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità per me evidente, e credo che tale sembrerà a chiunque vi riflette di buona fede. La nozione del dovere è dunque una nozione *soggettiva* essenziale alla nostra ragione, ed è essa, che rende la nostra ragione, *Ragion pratica o legislativa.* Un comando è un atto di un essere intelligente: se non vi fosse alcun essere intelligente, non vi sarebbero comandi, precetti, leggi, nel rigore del termine: La nozione di comando si trova espressa in tutte le lingue; ed io credo che essa trae l'origine da' primi comandi interiori, che la ragione, quando comincia a sviluppare la sua forza morale, fa alla propria volontà. Qual altra origine potrebbe assignarsi a questa nozione? Quando un uomo mi comanda una certa data azione, la manifestazione della sua volontà non sarà per me un comando, se io non veggo che ho il dovere, o almeno una necessità per evitare il mio male, di eseguire la volontà altrui a me manifestata. La nozione del dovere entra dunque necessariamente in quella di comando.

La nozione del dovere è una nozione semplice; e che non può perciò definirsi.

Essa è una nozione originariamente soggettiva;

ed essenziale per costituire l'uomo un *agente morale*.

Io ritrovo con piacere, che la mia dottrina, riguardo all' origine della nozione del dovere, è uniforme a quella di Reid. Questo valente filosofo scrive.

» Quanto alla nozione o al concetto del dove-
» re, io penso che ella è troppo semplice per am-
» mettere una definizione logica. Noi non possia-
» mo definire il dovere, che per mezzo di pa-
» role o di frasi sinonime, o per le proprietà che
» lo distinguono e per le circostanze che l' accom-
» pagnano necessariamente; così noi diciamo che
» esso è ciò che noi dobbiamo fare, ciò che è
» bello ed onesto, ciò che merita la nostra ap-
» provazione, ciò che ciascuno considera come la
» regola della sua condotta, ciò, che stimano tut-
» ti gli uomini, ciò che è lodevole in se e quan-
» do ancora persona non ne farebbe l' elogio.

» Io osservo, in secondo luogo, che la nozione
» del dovere non può risolversi nella nozione
» dell' *interesse* o di ciò che è il più utile alla
» nostra felicità.

» Ciascuno può ciò riconoscere riflettendo su i
» suoi proprj concetti, e ciò che attesta il lin-
» guaggio del genere umano. Quando io dico:
» *tale è il mio interesse*, io non enuncio la stes-
» sa idea che quando io dico: *tale è il mio do-*
» *vere*.

» Se il mio dovere ed il mio interesse ben com-

» preso mi prescrivono la stessa condotta, le due
» nozioni non rimangono perciò meno distinte.
» L' interesse ed il dovere sono tutti e due mo-
» tivi razionali di azione, ma di una natura in-
» teramente differente.

» Io pongo in fatto, che il vero uomo di ono-
» re si sente distornato dalla tale azione, perchè
» essa è vile, che si sente obbligato alla tal al-
» tra, perchè questa è conforme a ciò che l' O-
» nore prescrive e ciò indipendentemente da ogni
» considerazione di riputazione o d' interesse.

» Il principio dell' onore trascina dunque pres-
» so di se una *obbligazione morale* immediata.
» Ora questo principio, approvato e rispettato da
» chiunque pretende la stima, è identico a ciò
» che noi chiamiamo il *dovere*, la *Giustizia*, la
» *Rettitudine*; il nome solo è cambiato. Esso è
» una legge morale, che impone all' uomo di fa-
» re certe cose, perchè son giuste, e di non fa-
» re certe altre cose perchè sono ingiuste.

» Vi è dunque un principio nell' Uomo, che
» ci dà la coscienza di aver meritato quando noi
» gli ubbidiamo, e quella di aver demeritato
» quando noi non curiamo la sua autorità. . . .
» Gli uomini del mondo lo chiamano *Onore*, e
» troppo sovvente lo limitano a certe virtù, che
» eglino riguardano come essenziali alla loro con-
» dizione; il volgo lo chiama *Onestà*, *Probi-
» tà*, *virtù*, *Coscienza*; i filosofi gli hanno da-
» to il nome di *senso morale* di *facoltà mora-
» le*, di *equità*.

» L'esistenza di questo principio presso tutti gli
» uomini giunti all' età di ragione, e di riflessio-
» ne, è incontrastabile; i vocaboli che lo disegna-
» no; il nome delle virtù che egli comanda, e
» de' vizj che proibisce, il *deve* ed il *non deve*,
» che è la formula delle sue prescrizioni, com-
» pongono una parte essenziale di ogni lingua.
» Il rispetto per i caratteri degni di essere o-
» norati, il risentimento per le ingiurie, la ri-
» conoscenza per i benefizj, l'indignazione con-
» tro la viltà, sono affezioni naturali, che sup-
» pongono la realtà del bene e del male mora-
» le nella condotta umana. Una folla di transa-
» zioni inevitabili nello stato di società il più
» imperfetto implicano la stessa supposizione: una
» testimonianza, una promessa, un contratto, im-
» plicano necessariamente una obbligazione mora-
» le nell' una delle parti contraenti: una confi-
» denza fondata su questa obbligazione nell' altra.
» Tutte le sette antiche, eccettuata quella di
» Epicuro, distinguevano l'*Onesto* dall' *utile*,
» come noi distinguiamo il dovere dall' interesse.
» Se noi esaminiamo la nozione astratta di *do-*
» *vere* o di *obbligazione morale*, noi troveremo,
» che essa non rappresenta nè una qualità dell' at-
» to considerato in se stesso, nè una qualità del-
» la persona considerata indipendentemente dall' a-
» zione, ma una certa relazione fra l'azione e l' a-
» gente. Quando noi diciamo, che un uomo *de-*
» *ve* fare la tal cosa, il vocabolo *deve* il quale e-

» sprime l' obbligazione morale, si riferisce da
» un lato alla persona, e dall' altro all' azione.

» Questi due termini correlativi sono essenziali
» ad ogni obbligazione morale; sopprimete l' u-
» no o l' altro l' obbligazione non è più. In ma-
» niera che se noi cerchiamo il luogo dell' obbli-
» gazione morale nelle categorie di Aristotile, noi
» vedremo, che essa appartiene alla categoria
» di *relazione*.

» Vi sono de' rapporti di cui noi abbiamo l' i-
» dea la più chiara senza che potessimo definirli
» logicamente. L' obbligazione morale è un rap-
» porto di questa spezie, egualmente compreso
» da tutto il mondo, ma troppo semplice per
» ammettere una definizione logica. (1)

§ 14. L' esistenza delle verità morali è una verità primitiva. La nozione del *dovere* è un elemento necessario di queste verità. La nozione del dovere è una nozione semplice e soggettiva. Son queste le verità, che abbiamo or ora stabilite, e poste nel loro lume. Ma un' altra verità importante è necessario di stabilire circa la natura delle verità morali.

La nostra ragione aggiunge alla nozione di alcuni atti liberi la nozione del dovere; e così ella costituisce i precetti, e diviene legislativa. Questi precetti, in conseguenza, sono proposizioni *sintetiche*; poichè essi sono un prodotto necessa-

(1) Terzo Saggio par. 3.a cap. V.

rio della sintesi della ragione, che aggiunge ad alcuni dati atti liberi l'elemento del dovere.

Diamo maggiore sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni: *La gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell'ingratitudine, riguardo a' suoi elementi almeno, è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva. Ciò lo abbiam osservato. Io non trovo nella nozione della gratitudine, nè in quella dell'ingratitudine la nozione del dovere: queste due proposizioni dunque non enunciano de' giudizj identici o analitici, ma de' giudizj sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle due proposizioni, la nozione del dovere, che ella ricava dal proprio fondo: la ragione eleva a comandi le due azioni proposte; questo dovere aggiunto alle nozioni di queste azioni forma i precetti, le proposizioni pratiche, le leggi morali. Questi giudizj, sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono, in conseguenza, riguardarsi come giudizj *a priorj*. In forza di questi giudizj *a priorj*, che sono comandi, la nostra ragione è costituita *ragion pratica*, cioè ragione direttrice e legislativa.

In varie parti delle mie opere filosofiche io ho mostrato l'assurdità de' giudizj sintetici *a priori*, ammessi dalla scuola di Kant; ma i giudizj sintetici di cui ho io parlato nelle mie opere di filosofia teoretica, sono giudizj teoretici non già giudizj pratici. I

primi sono solamente percezioni : i secondi son precetti.

Dal non essersi osservata la differenza essenziale, che passa fra le verità teoretiche e le verità morali, son nati degli errori circa il fondamento della morale. Alcuni filosofi han cercato di dedurre le verità morali dalle verità teoretiche: altri vedendo che questa deduzione non è legittima hanno riposto la moralità in un certo sentimento piacevole o doloroso di alcuni atti liberi. Io mi accingo a presentare al mio lettore l'esame di queste dottrine morali.

§. 15. Samuele Clarke ha preteso, che dalle differenti relazioni, che le cose hanno fra di esse necessariamente, ed eternamente risulta, essere conveniente e ragionevole, che le creature operassero di una maniera piuttosto che di un' altra: e che esse son obbligate alla pratica di certi doveri indipendentemente da alcuna volontà positiva, o di alcun comando di Dio, come ancora antecedentemente ad ogni speranza di profitto, e di ricompensa, e ad ogni timore di danno personale, e di punizione sia pel presente sia per l' avvenire, sia che queste ricompense e queste pene seguano naturalmente dalla pratica o dalla negligenza di questi doveri, o che esse vi sieno state attaccate in virtù di un regolamento positivo.

» Egli è così chiaro, che Dio è infinitamente
» superiore all' uomo, come è chiaro, che l' in-
» finito è più grande di un punto, e che l' eter-
» nità ha una durata maggiore di un momento. E-

» gli è dunque certo, esser più convenevole che
» gli uomini l'onorino, lo servano, gli ubbidi-
» scano, e l'imitino, che non già che eglino man-
» chino all'onore, ed all'obbedienza che gli de-
» vono. Questa ultima verità è così evidente co-
» me è evidente che gli uomini dipendono intera-
» mente da Dio, e che Dio non può ritrarre al-
» cun vantaggio dalla parte degli uomini.

» Io dico la stessa cosa del Commercio, che gli
» uomini hanno gli uni cogli altri: non è egli for-
» se infinitamente più conveniente che ciascuno tra-
» vagli con tutto il suo potere a procurare il bene
» comune della società, che se egli non si studias-
» se che ad attraversarlo, ed a distruggerlo? Non
» è forse molto più convenevole, che tutti gli uo-
» mini, considerati eziandio antecedentemente ad
» ogni contratto positivo, osservino fra di essi le
» regole conosciute della giustizia, che se ciascu-
» no ponesse sotto i piedi senza scrupolo i dove-
» ri a' quali egli è obbligato verso i suoi prossimi,
» per non consultare che il suo proprio interesse?
» Non vale meglio rendere a ciascuno ciò che gli
» appartiene, che d'ingannarlo o di rapirgli ciò
» che egli con giusto titolo possiede? Non è for-
» se finalmente molto più decente e più ragione-
» vole, che io conservi la vita di una persona
» innocente, che ho in mio potere, o che la tiri
» fuora da un pericolo imminente, sebbene per
» alcuna promessa io non sia obbligato a farlo che
» se io la lasciass' perire o mettere a morte, sen-

» za che essa mi avesse dato alcun motivo di trat-
» tarla sì crudelmente ?

» Tutte queste cose sono *sì chiare, e sì eviden-*
» *denti per se stesse*, che bisognerebbe avere u-
» na stupidità di spirito sorprendente, ed il cuo-
» re orribilmente corrotto, per poterne concepire
» il menomo dubbio. Io pongo in fatto, che egli
» è così poco possibile, che un uomo il quale pen-
» sa e ragiona neghi queste verità, come lo è che
» un uomo, i cui occhi sono in buono stato, so-
» stenga che non vi sia luce nel mondo nello stes-
» so momento in cui egli contempla il sole.

» Ora ciò essendo così, si potrebbe molto be-
» ne tralasciare di provare la distinzione eterna del
» bene e del male morale, se non vi fosse un or-
» dine di persone tali quali sono Hobbes ed i suoi
» simili, che ci mettono nella necessità di farlo.
» Eglino hanno osato sostenere, che non vi ha o-
» riginariamente e necessariamente alcuna differen-
» za reale fra il bene ed il male morale; ma che
» tutti i nostri doveri verso Dio non vengono che
» dal suo potere assoluto ed irresistibile; e che
» tutto ciò a cui noi siamo obbligati verso i no-
» stri simili non è fondato che su di un contrat-
» to positivo. Ma come parlando così eglino han-
» no contradetto tutto ciò che vi è giammai sta-
» to nel genere umano di più saggio e di mi-
» gliore; non hanno eglino eziandio potuto evi-
» tare, malgrado il loro spirito, e la loro sot-

» tiglíezza di cadere in contradizione con loro
» stessi (1).

Determiniamo lo stato della quistione: *L' esistenza del bene e del male morale è ella una verità primitiva , o una verità secondaria, o sia dedotta?* Clarcke risponde essere nella necessità di provare questa verità contro di Hobbes, e de' suoi seguaci o della stessa scuola. Egli riguarda dunque la verità di cui parliamo, come una verità dimostrabile. Ma come la prova egli? Tutte le cose hanno fra di esse, egli dice, alcune relazioni necessarie. Da queste relazioni necessarie scende legitimamente, che noi abbiamo il dovere di fare alcune azioni, e di non farne alcune altre. A tutto ciò si riduce la sua prova; ma essa non ha alcun valore, e suppone ciò che è in quistione. Limitandoci alla conoscenza de' rapporti non troviamo affatto in questi la nozione del dovere; e perciò quella della virtù e del vizio.

Iddio, dice il filosofo di cui esaminiamo la dottrina, è infinitamente superiore all' uomo; da ciò deriva nell' uomo il dovere di onorarlo. Mettiamo, per chiarezza e per non prendere equivoco, questo argomento nella forma sillogistica. Esso è il seguente. *L' uomo ha il dovere di onorare l'Autore della sua esistenza. Dio è l' Autore dell' esistenza dell' uomo. L' uomo ha dunque il dovere di onorar Dio.*

(1) discorso su i doveri immutabili della Religion naturale cap. III. nel vol. 2 della dimostraz. dell' esistenza di Dio ec.

La prima proposizione del recato sillogismo suppone evidentemente l'esistenza del dovere; e perciò del bene e del male morale.

Gli altri esempj addotti dal dottor Clarke contengono lo stesso vizio. È, egli dice, più conveniente che ciascun uomo travagli pel bene comune della società, che non contro questo bene comune; ma determiniamo il senso de' vocaboli, e non giuochiamo su gli equivoci. Che cosa vuol dire: *è più conveniente?* Significa forse, *che ciascuno ha il dovere di travagliare pel bene comune della società, e di nulla fare contro di questo bene comune?*

In tal senso si suppone evidentemente l'esistenza del dovere, nell'atto che dee provarsi. Significa forse l'espressione, *è più conveniente*, che lo stato di ciascun individuo di una società, in cui ciascuno travaglia pel bene comune della società è più vantaggioso o sia più conforme all'interesse proprio di ciascun individuo, che lo stato contrario? Se s'intende così, si esprime una verità teoretica; ma non si fa ancora nascere il dovere; poichè o si dice: *ciascun uomo ha il dovere di procurare il bene de' suoi simili, e di non attraversarlo*; o *si dice: ciascun uomo dee procurare il bene de' suoi simili pel proprio interesse*. Tanto nella prima, che nella seconda proposizione si suppone l'esistenza del dovere. La seconda proposizione poi è contraria alla dottrina del dottor Clarke, il quale ammette, che noi abbiamo de' doveri indipen-

lentemente da qualunque speranza di vantaggio proprio, e di qualunque timore di danno, o di pena.

Secondo la logica l' esistenza del dovere non può trovarsi nella illazione, se non è nelle premesse; e se è nelle premesse di un primo raziocinio morale, dee essere una verità primitiva.

Concludo, che Clarke ha avuto torto d' imprendere a provare contro di Hobbes e di altri filosofi della stessa opinione, l' esistenza del bene e del male morale antecedentemente a qualunque contratto, ed a qualunque legge positiva. Egli doveva limitarsi a riconoscere l' esistenza del bene e del male morale; e mostrar poi, come saviamente ha fatto, la contradizione in cui cade Hobbes. Questo filosofo pretende, che antecedentemente allo stabilimento delle civili società, gli uomini non avevano alcun dovere; e che, in conseguenza, lo stato di natura è uno stato di guerra scambievole fra gli uomini; e perciò di scambievole distruzione: dal che segue che la ragione ha dovuto indurre gli uomini ad uscir da questo stato, ed a stabilire delle convenzioni, dalle quali son nati i doveri, le leggi morali, la virtù, ed il vizio.

» Lo stato di natura, in cui il genere umano
» si troverebbe in questa supposizione essendo evi-
» dentemente spaventevole, ed insoffribile, Hob-
» bes conviene egli stesso, che la ragione ha do-
» vuto indurre gli uomini a convenire fra di essi
» di certe regole e a far de' contratti, per evitare
» questi disordini.

» Ma chi non vede, che se la distruzione del
» genere umano è un si gran male, che per impedirlo è stato trovato conveniente e nell' ordine della ragione di fare de' contratti, in virtù de' quali gli uomini si proteggono scambievolmente, chi non vede, io dico, che antecedentemente a' contratti in quistione, ha dovuta essere manifestamente contro l' ordine, e contro la ragione, che gli uomini si uccidessero gli uni gli altri? Or se si conviene di ciò, fa d'uopo convenire ancora, che antecedentemente ad ogni contratto, non è nè conveniente nè ragionevole, che un uomo ne uccida un altro di sangue freddo, senza averne ricevuto il menomo insulto, e senza esser forzato di venire a questa estremità per la conservazione della sua propria vita. Ma qual altra cosa mai è più opposta alla supposizione di Hobbes, il quale pretende non esservi alcuna distinzione naturale ed assoluta fra il bene ed il male, fra il giusto e l'ingiusto, antecedentemente a' trattati, che gli uomini hanno, fatto fra di essi.? (1)

Questo ragionamento contro di Hobbes è esatto; ma nello stesso tempo suppone, che la distinzione del bene, e del male morale, è una verità indimostrabile. Se non si ammettono alcune verità primitive nella filosofia teoretica, questa filosofia non può aver esistenza; e se non si ammettono alcune

(1) Loco citato.

verità primitive morali, la filosofia morale nè ancora potrà avere esistenza.

§ 16. Hume ha ben conosciuto, che l'esistenza del bene e del male morale non può dedursi dalla conoscenza delle relazioni delle cose; ma egli non ha conosciuto la vera origine e la vera natura delle verità morali. Egli dalla impossibilità di dedurre le verità morali dalla semplice osservazione delle differenze degli atti liberi virtuosi e viziosi, ha concluso, che la morale non dee esser fondata su la ragione; ma sul sentimento, ed ha chiamato un tal sentimento *sentimento morale*. Egli non ha riconosciuto nello spirito umano la differenza fra la ragion teoretica, e la ragion pratica legislativa: non ha veduto l'origine soggettiva del dovere; e la natura *sintetica* de' precetti; o delle verità morali. Per qual ragione egli dice, la gratitudine è riguardata come un atto di virtù, e l'ingratitudine come un atto vizioso? Ciò è perchè la percezione della gratitudine è piacevole, e la percezione dell'ingratitudine è dispiacevole; ora il piacere ed il dolore appartengono alla sensibilità, non già alla ragione che determina le relazioni delle cose; fa d'uopo, in conseguenza, che le verità morali sieno manifestate all'uomo da un particolare sentimento, che fondatamente chiamasi *sentimento morale*. Ma fa d'uopo riferire colle proprie parole di Hume questa dottrina del sentimento morale; ed indi esaminarla.

» È già lungo tempo che si è elevata una di-

» sputa degna di attenzione, su la base generale
» della morale: si tratta di sapere se bisogna fon-
» darla su la ragione, o pure sul sentimento: se
» noi giungiamo alla conoscenza di essa per mezzo
» di una catena di ragionamenti e d'illazioni, o
» per un sentimento interiore ed immediato; se,
» come tutti i giudizj sani sul vero e sul falso,
» la morale è la stessa per tutti gli esseri intelli-
» genti e razionali, o se simile alle idee di bel-
» lezza e di difformità, ella non è fondata che su
» la conformazione particolare degli uomini, e sul mo-
» do in cui sono eglino organizzati. Sebbene gli
» antichi filosofi ripetano sovvente, che la virtù
» non è altra cosa che la conformità colla ragio-
» ne, eglino sembrano pertanto fondare la mora-
» le sul gusto e sul sentimento. Da un altro lato
» i nostri moralisti moderni, parlando incessante-
» mente della bellezza della virtù e della diffor-
» mità del vizio, si sono sempre sforzati di ren-
» derne conto per mezzo di ragionamenti metafi-
» sici dedotti da' principj i più astratti dello spi-
» rito umano.

« Si è gettata molta oscurità su questa mate-
» ria; i sistemi si son trovati opposti gli uni a-
» gli altri; e vi è sovvente stato della contradi-
» zione nelle differenti parti di uno stesso sistema.
» L'elegante e sublime lord *Shaftesbury*, che il pri-
» mo ha fatto osservare la distinzione di cui parlia-
» mo, e che in generale era del sentimento degli
» antichi, non è egli stesso esente di confusione.

» Fa d'uopo confessare, che i due lati di que-
» sta quistione sono suscettibili di ragionamenti mol-
» to speciosi.

» Si può sostenere, che la ragione sola basta
» per discernere le distinzioni morali; in effetto,
» senza di ciò, donde nascerebbero le dispute che
» si elevano su questa materia, tanto fra il vol-
» go, che fra i filosofi? Donde verrebbe quella
» lunga serie di prove, che ciascuno allega in fa-
» vore delle sue opinioni, gli esempj che se ne
» portano, le autorità con cui si appoggiano, le
» analogie alle quali si ricorre, le falsità, che si
» pretendono scovrire, le induzioni che s'impie-
» gano, e le differenti illazioni che si tirano dal-
» li stessi principj? Si può disputare su la veri-
» tà, ma non mai sul gusto: ciò che esiste nel-
» la natura è la regola o il modello de' nostri
» giudizj; ciò che ciascun uomo sente dentro di
» se stesso è la regola del sentimento. Si posso-
» no dimostrare le proposizioni di geometria, e
» disputare su i sistemi di fisica; ma l'armonia
» de' versi, la tenerezza della passione il brillan-
» te del genio sono di natura da eccitare un pia-
» cere immediato. Gli uomini non disputano qua-
» si mai su la bellezza o' su la bruttezza degli
» altri, ma sovvente eglino ragionano su la giu-
» stizia o l'ingiustizia delle loro azioni. Nella di-
» scussione di un affare criminale, il primo og-
» getto dell'accusato è di provare, che egli non
» è colpevole de' fatti che gli si imputano, e di

» negare le azioni imputategli ; il secondo è di
» provare , che nella supposizione della verità di
» questi fatti, questi possono essere giustificati e
» riguardati come innocenti e legittimi.

» E' costante , che il primo punto è sostenuto
» da una serie d' illazioni tirate dall' intendimen-
» to : come dunque possiamo noi supporre , che
» un' altra facoltà è quella che stabilisce l' altro
» punto ?

Secondo Hume dunque il fondamento, su di cui si appoggia l'opinione che riguarda le verità morali come verità della ragione , è il seguente argomento.

Non si disputa sul sentimento e sul gusto, ma si disputa su la giustizia e su l' ingiustizia delle azioni ; la giustizia e l' ingiustizia delle azioni non è dunque fondata sul gusto e sul sentimento ma su la ragione.

Lo stesso filosofo passa ad esporre le ragioni a favore del sentimento morale ; e ragiona così :

» Coloro che riguardano il sentimento come la
» sorgente della morale , si sforzano di provare ,
» essere impossibile all' intendimento il formare
» de' ragionamenti soddisfacenti di questa spezie :
» secondo loro la proprietà della virtù è di esse-
» re amabile , e quella del vizio è di essere odio-
» so , ciò è della loro essenza o della loro natu-
» ra ; ma la ragione o il raziocinio sono forse in
» istato di applicare questi differenti epiteti ad un' a-
» zione , e di decidere prima che l' una di que-

» ste azioni abbia eccitato l'amore, e che l'altra
» abbia prodotto l'odio? Or qual altra causa può
» darsi di questi sentimenti che si sperimentano,
» se non la disposizione primitiva de' nostri orga-
» ni e delle nostre facoltà intellettuali, formata dal-
» la natura per riceverli?

» Lo scopo di tutte le speculazioni morali è di
» farci conoscere i nostri doveri, e di mostrarci
» la difformità del vizio e la bellezza della virtù,
» per obbligarci ad evitar l'uno ed a seguir l'al-
» tra, e per far nascere in noi delle abitudini a-
» naloghe a questa disposizione.

» Ma si possono forse attendere questi effetti dal-
» le illazioni tirate dal nostro intendimento, poi-
» chè esse non possono sottomettersi le nostre af
» fezioni, nè muovere le facoltà attive dell'uomo?
» Il ragionamento fa scovrire alcune verità, ma
» quando queste sono indifferenti, e che non fan-
» no nascere nè desiderio, nè avversione, esse non
» hanno quasi alcuna influenza su la nostra con-
» dotta. Ciò che è onorevole, ciò che è bello,
» ciò che è decente, ciò che è nobile, ciò che è
» generoso prende il nostro cuore, e ci obbliga
» ad abbracciarlo, ed a tenervici attaccati. Ciò che
» è intelligibile, ciò che è evidente, ciò che è
» probabile, ciò che è vero, non ottiene che un
» consenso freddo dalla parte dell' intendimento,
» e soddisfacendo la nostra curiosità mette fine al-
» le nostre ricerche. Questi ragionamenti, su cui
» si appoggiano i due partiti, sono sì plausibili che

» io son tentato di credere, che essi sono egual-
» mente solidi e soddisfacenti, e di sospettare che
» la ragione ed il sentimento si riuniscono in qua-
» si tutte le determinazioni morali.

» Egli vi ha molto luogo di pensare, che il
» decreto definitivo il quale decide se un caratte-
» re o un atto sia amabile o odioso, degno di lo-
» de o di biasimo, che gl' imprime il siggillo del-
» l' onore o dell' infamia, dell' approvazione o del-
» la censura, che fa della morale un principio at-
» tivo, attaccando la nostra felicità alla virtù, e
» la nostra infelicità al vizio; che un tal decreto,
» dico io, dipende da un sentimento interiore che
» la natura ha dato a tutti gli uomini. Qual al-
» tro potere potrebbe produrre un effetto di que-
» sta spezie? Ma per preparare gli uomini ad un
» tal sentimento, e per far loro distinguere qua-
» le ne è il vero oggetto, noi vediamo esser sov-
» vente di bisogno farlo precedere da un gran nu-
» mero di ragionamenti, di stabilire distinzioni
» molto delicate, e tirare illazioni precise, di for-
» mare comparazioni lontane, di esaminare rela-
» zioni esatte, di stabilire e fissare fatti generali.
» Vi sono bellezze, specialmente quelle della na-
» tura, che al primo colpo d'occhio s' impadroni-
» scono delle nostre affezioni e tirano a se i no-
» stri suffragi; allora che esse non producono que-
» sto effetto, è impossibile al ragionamento di ri-
» mediare a questo difetto d' influenza e di ren-
» derle più proprie a lusingare il nostro gusto,

» o ad eccitare i nostri sentimenti. Ma vi sono al-
» tre bellezze, e di questo genere son quelle del-
» le belle arti, che per essere sentite domanda-
» no una lunga serie di ragionamenti; ed allora
» gli argomenti e la riflessione raddrizzano sov-
» vente le impressioni difettose in questo genere,
» vi sono forti ragioni per credere, che le bellez-
» ze morali sono di questa ultima spezie, e che
» esse richiedono l'assistenza delle facoltà dell'in-
» tendimento, per produrre impressioni durevoli
» nel cuore degli Uomini.

Il filosofo citato ragiona a questo modo. Un atto è *virtuoso* quando la sua percezione è piacevole: è *vizioso*, quando la sua percezione è dispiacevole. Se si cerca, in ultima analisi, quali sono gli atti, la cui percezione è piacevole, si vedrà che l'utile generale del genere Umano è ciò che fa dare ad un atto la qualità di virtuoso; ora siccome l'utile di cui parliamo non è sempre evidente; perciò è necessario molte volte il raziocinio per farlo conoscere, questa è, in sostanza, la dottrina di Hume su la moralità delle umane azioni. Egli non trova il fondamento della moralità, o, per dir la cosa altrimenti, la nozione del dovere nella conoscenza delle relazioni delle cose: toglietc, egli dice, il piacere, ed il dolore, che destano l'atto virtuoso, ed il vizioso; voi non saprete ove fondar la virtù ed il vizio:
» Sebbene la ragione (egli dice) quando è se-
» condata e perfezionata ci basta, per riconosce-

» re, se lo scopo cui tendono le azioni e le qua-
» lità degli uomini, è utile o pernicioso, ciò non
» è sufficiente per istabilire la moralità del biasi-
» mo o dell' approvazione. L' utilità non è che
» la tendenza verso un certo fine; se questo fine
» ci fosse totalmente indifferente, noi sentiremmo
» la stessa indifferenza ne' mezzi. Fa d' uopo dun-
» que qui di un sentimento più sviluppato per
» farci preferire l' utile ad un fine pernicioso:
» questo sentimento non può essere altra cosa che
» un pendio naturale pel bene dell' umanità, ed
» un sentimento doloroso de' suoi mali, perchè
» questi sono i due scopi opposti, ove conduco-
» no la virtù ed il vizio. Così la ragione mo-
» stra la differenza de' risultamenti che possono
» avere le azioni umane, e l' umanità ci fa in-
» clinare in favore di quelle che sono utili e be-
» nefiche.

» Esaminiamo, per esempio, il delitto d' in-
» gratitudine. Esso ha luogo allora che noi vedia-
» mo da un lato la migliore intenzione del mon-
» do, annunciata da offerte obbliganti, confermata
» da moltiplicati servizj resi, e dall' altra una
» reazione di una volontà malefica o d' indifferen-
» za seguita da mali offizj, o almeno da negli-
» genza: pesate tutte queste circostanze; esamina-
» te, per mezzo della sola ragione in che cosa
» consiste il demerito o il biasimo, voi non po-
» trete giammai determinarlo.

» La ragione giudica del fatto e de' suoi rap-

» porti; cercate dunque da principio qual è il
» fatto, che voi chiamate *delitto*, mostratecelo
» in tutte le sue circostanze. Determinate il tem-
» po della sua esistenza, definite la sua essenza
» o la sua natura, esaminate la facoltà o il senso
» a cui esso si scovre. Esso risiede nell'anima del-
» l'ingrato, fa d'uopo dunque che egli lo senta
» dentro di se stesso; ma altro non vi si trova,
» che una intenzione malefica o una indifferenza
» totale; voi non potete dire, che queste dispo-
» sizioni sieno sempre per se stesse criminose;
» esse nol sono che quando hanno per oggetto delle
» persone, che ci hanno anteriormente dimostra-
» to della benevolenza; approviamo, in conse-
» guenza, che il delitto d'ingratitudine non è un
» fatto individuale; ma che esso nasce da una
» complicazione di circostanze, che presentate allo
» spettatore eccitano il sentimento del biasimo per
» la costituzione o la disposizione particolare del-
» l'anima sua.

» Egli è un rappresentar male il delitto, di-
» rete voi. Esso non consiste mica in un fatto par-
» ticolare di cui la ragione ci assicura la realtà,
» ma esso consiste in certe relazioni morali che
» la ragione mostra della stessa maniera, in cui
» essa ci fa discovrire delle verità in Algebra ed
» in Geometria. Ma io domanderò che cosa sono
» le relazioni di cui voi mi parlate? Nell'esem-
» pio che esaminiamo, io vedo su le prime una
» certa buona volontà e certi buoni offizj in una

» persona, io vedo in seguito un volere malefico
» e de' mali offizj in un' altra. Fra queste due
» persone non vi ha che una relazione di contra-
» rietà ; consiste forse il delitto in questo rappor-
» to ? Ma supponiamo che una persona mi voles-
» se del male , e mi apportasse del danno , nel
» mentre che io sarei indifferente a suo riguardo,
» o che la servirei in ogni occasione, vi sarà fra
» noi la stessa relazione di contrarietà , intanto
» sovvente la mia condotta potrà essere molto lo-
» devole. Potrà dunque ciascuno metter bene il
» suo spirito alla tortura , non si potrà giammai
» stabilire la moralità su de' rapporti o delle re-
» lazioni ; egli bisogna aver ricorso alle decisioni
» del sentimento.

» Voi insistete e dite : il morale delle nostre
» azioni è fondato sul loro rapporto colla regola
» del giusto, e si appellano buone o male, secon-
» do che esse sono conformi o contrarie a questa
» regola. Che cosa s' intende per questa regola ?
» In qual cosa ella consiste ? Come è determina-
» ta ? Lo è per mezzo della ragione, direte voi,
» la quale scovre il rapporto morale delle azioni.
» Così le relazioni morali sono determinate dalla
» comparazione che si fa delle azioni con una
» regola e questa regola è determinata dalla con-
» siderazione delle relazioni morali degli oggetti.
» Con ciò si fa un bel ragionamento ?

I ragionamenti di Hume dimostrano la più pro-
fonda penetrazione nel filosofo che gli ha addotti;

ma egli non è salito al vero principio della moralità delle azioni. L'oggetto della morale essendo il trattare de' doveri, il risalire all'origine della nozione del dovere è una ricerca fondamentale. Senza di ciò, la morale manca di base. Ora nel piacere, che mi produce la percezione di una certa azione, io non trovo mica la necessità di farla, il comando di farla, e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole. La gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni sono differenti l'una dall'altra; e la seconda non è certamente un' illazione della prima. La prima è una proposizione teoretica: ella esprime che l'effetto della percezione della gratitudine è un certo piacere; ma ella non contiene alcun precetto, alcuna necessità di praticarla, ella, in conseguenza, non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica, ella esprime un comando, ella è un imperativo assoluto: *sii grato al tuo benefattore.* Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando, ed in conseguenza non trovo la legge ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto, divien esso imperativo? Questa riflessione netta e precisa mostra, in un modo senza replica, la debolezza del sistema del senso morale. Ma dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il benefizio e la gratitudine; o fra il benefizio e l'ingratitudine non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova

se non che una relazione di similitudine fra due azioni ; nel secondo non vi si trova se non che una relazione di diversità : nel primo rapporto non si trova , in conseguenza , la qualità di *virtuosa* , che alla gratitudine si attribuisce ; e nel secondo non si trova quella di *viziosa* , che accompagna l' ingratitudine.

Questa riflessione è esatta , ed Hume ragiona bene contro di quelli filosofi , che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose. Costoro non badano , che la ragione , la quale percepisce tali rapporti , non è la ragion pratica , ma la ragion teoretica. Eglino non fanno attenzione , che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica ; e che è impossibile da qualunque principio teoretico dedurre un precetto , una legge , il dovere. La ragion pratica suppone come condizione la ragion teoretica , la quale presenta l' azione con tutte le sue circostanze , e colle sue relazioni , ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a se stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo : il primo esprime una proposizione teoretica : il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche , in quanto queste son comandi ; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica un comando di fare , un dovere. La ragione diviene pratica per un primo imperativo che sorge dal suo

fondo. Tutti i raziocinj di Hume, replico, sono valevoli contro di quelli filosofi, che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose, e delle azioni. Ma l'illazione che egli deduce, per fondare la moralità sul sentimento, non è affatto logica. La moralità, egli dice, dee esser fondata o su la ragione, o sul sentimento. Ma non può esser fondata su la ragione; poichè l'uffizio di questa è limitato alla semplice conoscenza de' rapporti delle cose e delle azioni; ed in questa conoscenza non si trova affatto la moralità; questa è dunque fondata sul sentimento. Questo raziocinio è difettoso per l'imperfetta numerazione delle parti. La moralità delle azioni, avrebbe dovuto dirsi, dee esser fondata o su la ragione, o sul sentimento; ma la ragione è o semplicemente *teoretica*, o *pratica*: dal non esser fondata la moralità su la ragion teoretica, non può inferirsi legittimamente, che sia fondata sul sentimento; poichè si tralascia la considerazione della ragion pratica. Il vero ragionare sarebbe stato questo: le verità morali annunciano i nostri doveri; ora la nozione del dovere non può risultare da' sentimenti, e dal di fuori; essa non è dunque una nozione *oggettiva;* essa è *soggettiva*. La moralità delle azioni, avrebbesi eziandio potuto dire, dee esser fondata o su la ragione che conosce le relazioni delle cose e delle azioni, o sul sentimento; ma non può esser fondata nè su l'una, nè su l'altra facoltà; vi dee dunque essere nell'uomo un'altra facoltà, la

quale gli mostri il dovere; e questa è la *facoltà morale*, la quale è una facoltà *sui generis*. Questa è la ragion *pratica*, o *legislativa*.

La parola *Ragione* è impiegata in significati assai differenti. Alcune volte si usa ad esprimere il complesso di quelle facoltà, che pongono l'uomo al di sopra de' bruti, e costituiscono la sua natura razionale. Alcune volte per indicare la facoltà di ragionare. Nel primo senso l'usano i filosofi, che ripetono dalla ragione l'origine delle idee morali.

§. 17. Esaminando attentamente lo stato dell' animo nostro, allora che siamo spettatori di un' azione buona o mala fatta da altri, o quando riflettiamo su le azioni nostre proprie, la nostra coscienza ci mostra tre cose: 1° la percezione di un' azione come giusta o ingiusta, come virtuosa, o viziosa; 2° di una emozione piacevole o penosa, che varia nel suo grado d'intensità giusta la maggiore o minore suscettibilità della nostra sensibilità morale: 3° di una percezione del *merito*, o *demerito* dell' agente.

Ciò posto, il filosofo dee cercare di far l'analisi di questi fatti; e di vedere quali elementi di essi son oggettivi, e quali sono soggettivi. La percezione di un' azione con tutte le sue circostanze che l'individuano è oggettiva certamente. Questa percezione appartiene alla ragion teoretica; ma la qualità di *virtuosa* o di *viziosa*, che all' azione si attribuisce è ella oggettiva, o pure sog-

gettiva? Un' azione è virtuosa, quando è conforme al dovere, è viziosa quando al dovere ripugna; ma donde viene questa nozione del *dovere?* È ella avventizia? Che si mostri l'oggetto da cui deriva. Ella deriva, dice Hume, dalla emozione piacevole o penosa, che accompagna la percezione dell' azione virtuosa o viziosa. Ma voi, io replico ad Hume, confondete quì due fatti, cioè la percezione dell' azione come virtuosa, e come viziosa, con ciò che segue immediatamente da questa percezione, o che l' accompagna, che è la emozione piacevole o penosa. Questa emozione suppone già la nozione del dovere, e non la costituisce; poichè lo spirito non è mosso piacevolmente, che dall' azione da lui percepita come virtuosa; come non lo è dispiacevolmente che dall' azione da lui percepita come viziosa, o contraria al dovere. La nozione del dovere è dunque indispensabile, e dee in ordine di natura precedere l'emozione piacevole o penosa di cui parliamo.

La virtù ed il vizio non si possono conoscere, senza conoscere la legge, il precetto. Ora il comando è nella ragione; il senso dunque che chiamasi *morale* è fondato su la ragion pratica, e la suppone come condizione indispensabile. Il piacere, che previene, accompagna, e segue l' esercizio del dovere, ed il dolore che previene, accompagna, e segue l' azione contraria, sono degli stimoli per esser virtuoso, e dispongono la volontà ad operare.

Inoltre, dico ad Hume, voi non potete trovare nel fatto: *La percezione della gratitudine è piacevole*, la nozione del dovere, e tutti gli argomenti co' quali voi avete molto bene provato, che la nozione del dovere non deriva dalla conoscenza delle relazioni delle cose, o delle azioni, sono qui valevoli contro di voi; poichè provano ugualmente, che nel fatto della emozione piacevole o dolorosa, non si trova affatto il dovere, il comando, la legge.

La nozione del dovere sarà forse una nozione fattizia, la quale si forma dalla sintesi di alcune nozioni semplici oggettive? Che mi si mostrino, io dico, gli elementi che compongono la nozione del dovere: io non li veggo: io non trovo che si possa dare una definizione logica del dovere.

Ma si dirà: ove è la realtà della morale, se la nozione del dovere è soggettiva? Ma in che cosa consiste questa realtà? Le leggi morali non suppongono al di fuori di noi un oggetto reale a cui si riferiscono, e di cui sieno la percezione. La realtà della morale consiste nella seguente proposizione: *Vi è realmente nella natura una legge, che prescrive all'uomo di fare alcune date azioni, e che gli vieta di farne alcune altre. Questa legge si sente dentro del nostro spirito, ed ha ivi una esistenza reale.* L'origine soggettiva del dovere non contradice affatto questa proposizione; e perciò non attacca la realtà del bene e del male morale.

Trascrivo un bel luogo di uno scrittore, che segue la dottrina di Locke su l'origine delle nostre idee : » Il mobile gettato nello spazio lo per-» corre inevitabilmente, in una data direzione, » con una velocità egualmente determinata dalla » sua massa, e dall' impulsione che esso ha rice-» vuto. Gli organi che servono in noi alle funzio-» ni animali, adempiono il loro ministero in vir-» tù delle leggi, che sono appena sospettate, e » senza nostro intervento. Ciò non è il dovere; » in ciò nulla vi è che dipinga l' immagine del » dovere. L' animale segue i suggerimenti dell' i-» stinto, senza deliberare; ciò non è ancora il do-» vere. Noi stessi alcune volte, siam noi trasportati » dalle attrattive di un piacere, o dal timore di » un male, che non ci lasciano il potere di ri-» flettere; ciò non è ancora il dovere. Una ve-» rità evidente per se stessa, tosto che ella è pre-» sente al nostro spirito, gli comanda l' assenso; » ciò non è ancora affatto il dovere. *Non fare a-» gli altri ciò che non vorresti che fosse fatto » a te stesso* : ecco il dovere. Forse faremo noi, » forse non faremo ad altri ciò che non vorrem-» mo che ci fosse fatto : quale che siasi il par-» tito che adotteremo, il dovere non lascerà di » sussistere, sia che sia stato adempiuto, sia che » sia stato violato; noi lo sentiremo, noi lo ve-» dremo. Esso non ha bisogno di preambulo o di » commentario; esso si definisce, si spiega, si » giustifica da se stesso; si giustifica tanto meglio

» quanto si esprime in un linguaggio più semplice e più conciso, che esso si separa più nettamente da tutto ciò che gli è estraneo, che esso è meno interpetrato dalle teoriche sistematiche; esso si definisce e si giustifica per mezzo del sentimento dell'obbligazione che lo proclama nel fondo di noi stessi.

» Ecco un genere di autorità, che traversa senza dubbio l'intelligenza, e che attraversandola la rischiara, ma che penetra nell'impero della nostra libertà interiore, come regola, come precetto, incontrandovi insieme un attore, che è padrone di seguirlo, ed un giudice che non può dispensarsi di applicarlo. Questa gran legge degli esseri morali, che per questo motivo noi chiamiamo *legge morale*, che non è mica l'opera degli uomini, che non è il prodotto delle convenzioni o delle abitudini, che è inerente alla costituzione della natura umana, ha ricevuto eziandio il nome di *legge naturale.*

» Egli non è necessario per riconoscere i caratteri naturali di questa legge, di ricorrere al l'ipotesi delle idee innate. Una nozione può esser naturale senza essere innata. Egli è così di tutte le nozioni, che esprimono de' fatti primitivi ed elementari (1).

Io convengo col valente uomo che ho citato, che una nozione può essere naturale, senza esse-

(1) Degerando du perfectionement moral liv. 1. chap. IX.

re innata: io non riguardo mica come innate le verità primitive morali. Affinchè, per cagion di esempio, il precetto: *non uccidere alcun uomo* fosse innato, sarebbe necessario, che fosse innata l'idea dell'omicidio, e perciò l'idea dell'uomo, della morte, e dell'atto che la cagiona. L'idea dell'omicidio in quanto agli elementi di cui si compone, ci viene dal di fuori; ed in quanto alla sua composizione può essere avventizia, o fattizia. Supponiamo, che un uomo, non avendo idea della morte, osservasse, che un colpo di pietra accidentalmente cadendo su di un uomo l'uccidesse, egli potrebbe formarsi l'idea dell'omicidio e questa idea sarebbe fattizia: sarebbe avventizia, se vedesse uccidere da un uomo un altro uomo.

L'idea dell'omicidio non essendo innata; il precetto: *Non uccidere*, non può riguardarsi come innato. L'uomo nondimeno è costituito di tal natura, che la nozione del *dovere* sorte, nelle occasioni, dall'interno dell'anima: questa nozione riguardo all'origine è *soggettiva*, venendo dal soggetto che dee operare. Essa sorte dall'interno di noi medesimi, ed applicandosi alle azioni, che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizj, che sono precetti o comandi. Al momento che si presenta al mio spirito la restituzione richiesta di un deposito a me confidato, la mia ragione diviene *pratica* e spiega una legge: ella mi comanda di rendere il deposito: ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione del dove-

re, che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

Il sig. Degerando ammette tutte le premesse necessarie, da cui risulta l' origine soggettiva della nozione del dovere; egli non può in conseguenza, non ammettere la mia dottrina sù l'origine di questa nozione. Egli conviene, che l' osservazione della natura materiale, e quella del regno animale non presenta il dovere. Egli conviene, che la ragione, la quale riceve le verità evidenti, non presenta ancora il dovere. Egli ritrova il dovere originariamente nel precetto: *Non fare agli altri ciò che non vorresti che fosse fatto a te stesso.* Ora un tal precetto contiene la nozione del dovere; e siccome questo precetto viene da noi medesimi, ed ha un' origine soggettiva; così bisogna convenire, che la nozione del dovere deriva pure dall' interno di noi medesimi.

Il Sig. Degerando scrive ancora: » La gran » legge del dovere non si offre dapprima all' uo» mo sotto l'espressione di una formula generale, » col carattere di una nozione astratta. La sapien» za della Provvidenza ha voluto, che questa leg» ge si annunciasse originariamente negli esempj » particolari, perchè in essi ella si presenta co» me un' applicazione pratica, ed ancora, perchè » essendo indispensabile a tutti gli uomini, biso» gnava che essa fosse accessibile a tutti, acces» sibile a' più ignoranti, ed a' più semplici; che » ella potesse essere una inspirazione per l' infan-

» zia, come una guida per l'età matura. *Ella*
» *si produce sin dall' istante in cui noi osservia-*
» *mo, sia nel nostro simile, sia in noi stessi,*
» *un atto compiuto dall' uomo col carattare di*
» *autore*, o di causa, compiuto con deliberazio-
» ne, coll' esercizio di una intera libertà di deter-
» minazione e di scelta, spontanea, e riflessa.
» Che un atto nel quale queste condizioni saran-
» no adempiute sia dunque eseguito sotto i nostri
» occhi: che spettatori imparziali, disinteressati,
» noi lo considerassimo colla disposizione la più
» tranquilla; esso ecciterà in noi, secondo la sua
» natura, i suoi effetti, ma eziandio, secondo i
» motivi che noi supporremo al suo autore, un
» sentimento di approvazione, o di disapprova-
» zione. L' approvazione o il biasimo sono una
» cosa differente dall' assenso che noi diamo ad
» una proposizione vera, ed alla censura colla qua-
» le noi critichiamo un errore; *noi vi attacchia-*
» *mo l' idea di un merito o di un demerito*,
» *idea che una verità ottenuta o un errore com-*
» *messo non sono sufficienti a far nascere.* L'ap-
» provazione o il biasimo s' interporranno tra la
» nostra propria volontà e l' immagine di questi
» atti concepiti dal pensiere, non come una causa
» o un ostacolo, che ne rende l' adempimento o
» certo, o impossibile, ma come una *prescrizio-*
» *ne, che lasciandoci tutta la nostra libertà*,
» *ci ordina o ci vieta*, che ci dice: *tu farai*,
» *tu ti asterrai*; che non dice: *tu non avrai il*

» *potere di fare , o di astenerti* ; *ma tu non* » *devi fare o astenerti*. Così l' approvazione o il » biasimo si presentano *come l' espressione di una* » *vera legge* , di una legge generale , costante ; » di una legge anteriore , superiore , di una leg» ge , che noi non abbiamo fatta , che noi siamo » solamente ammessi a scovrire , costretti di ap» provare, di una legge non coattiva , ma impe» rativa , che noi abbiamo la facoltà di violare, » ma che riconosciamo ancora violandola, ed alla » quale siamo non forzati, ma tenuti , obbligati » di ubbidire (1).

Io convengo col Sig. Degerando, che il dovere in origine si mostra ne' casi particolari : egli eziandio conviene meco , che l' approvazione ed il biasimo sono una cosa differente dall' assenso , che noi diamo ad una proposizione vera , che l' idea di *merito* o di *demerito* si aggiunge da noi all' idea dell' atto concepito : ora ciò dimostra , che l' idea del dovere si aggiunge eziandio da noi all' idea dell' atto concepito ; ciò dimostra , in conseguenza , che questa idea di dovere la quale non si trova nell' idea dell' atto , non nasce dall' osservazione o dalla idea di questo atto ; sebbene sorga in noi all' occasione dell' idea di questo atto. L' idea del dovere nasce dunque all' occasione dell' esperienza , e colla esperienza ; ma non nasce dall' esperienza. Essa deriva dall' interno di noi

(1) Loc. cit.

medesimi; essa è soggettiva, non oggettiva. Essa è una nozione semplice, aggiunta all' elemento oggettivo del precetto. Senza di questa sintesi l' elemento oggettivo sarebbe la semplice percezione di un atto: sarebbe un atto concepito, e niente più. La ragion pratica è essenzialmente *sintetica*. La ragione teoretica *a priori* è essenzialmente analitica, son questi i caratteri essenziali che distinguono l' una dall' altra. Riprendiamo l' esame degli altri elementi di cui si compone la facoltà morale. La percezione di un atto come doveroso o contrario al dovere abbiamo detto, che è il primo elemento che si manifesta; e questo primo elemento appartiene alla ragione, non già al senso morale. L'emozione piacevole o penosa è il secondo elemento, e questa emozione non si nega che appartenga alla sensibilità, che può giustamente chiamarsi *morale*. Ma la ragione umana non può vedere un atto virtuoso senza riguardarlo come degno di premio, nè un atto vizioso senza riguardarlo come degno di pena. Questo terzo elemento del fatto morale, che alla coscienza si manifesta appartiene eziandio alla ragion pratica, la quale anche in questa funzione è sintetica, ed aggiunge un elemento soggettivo, che è la nozione semplice di *merito*, al concetto dell' atto virtuoso, e la nozione semplice di *demerito* al concetto dell' atto vizioso.

La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Queste due massime della nostra ragion pratica

sono tutte e due sintetiche. Noi non vediamo nell' idea del soggetto quella del predicato: questa è aggiunta per sintesi alla prima. Ciò ha indotto alcuni filosofi, fra i quali Tommaso Obbes ed i sociniani a dare un altro aspetto alle due massime enunciate. Eglino han detto: *Il premio è utile per promuovere la virtù. La pena è utile, per arrestare il vizio.* Eglino hanno perciò negata quella giustizia che non ha per iscopo l' utilità, l' emenda, la riparazione del danno, e l' esempio; ma questa dottrina è falsa, e contraria alla voce della nostra ragion pratica. Noi vediamo, indipendentemente dall' utilità che ne risulta, che il virtuoso è degno di premio, ed il malvaggio degno di pena. Leibnizio ha conosciuto esservi una spezie di giustizia, ed una certa specie di ricompenze e di pene, che non dee avere per iscopo l'utilità, l' emenda, l' esempio, la riparazione del male, e che questa giustizia non è fondata, se non che nella convenienza che domanda una certa soddisfazione per l' espiazione di una mala azione, ed un premio come un guiderdone dovuto alla virtù; convenienza che contenta non solamente l' offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica, o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

Se Leibnizio avesse conosciuto la distinzione della nostra ragione in *teoretica*, e *pratica*: se avesse osservato, che la prima è essenzialmente analitica e la seconda essenzialmente *sintetica*, egli

avrebbe poggiato la sua giusta osservazione su di un principio più sublime, e più filosofico; ma la sua scuola, come si scorge dalla dottrina Wolfiana su la morale, non conobbe questa importante distinzione; ed ha cercato di dedurre tutte le verità morali da principj teoretici.

Paragonando la ragion teoretica colla ragion pratica si vede, che siccome due nozioni soggettive si mostrano nell'esercizio della prima cioè quelle d'*identità* e di *diversità*; così altre due nozioni soggettive si mostrano nell'esercizio della seconda, le quali sono quelle del *dovere*, e del *merito*; poichè quella del *demerito* mi sembra potersi rifondere in quella del *merito*: come si vede nella seguente proposizione: *Il vizio merita pena.* Allora che l'uomo rientra in se stesso, e vuol vivere della vita della ragione, egli sente il bisogno di cercare: *Chi son io? Dove son io? Da chi son io?* Egli sente eziandio il bisogno di cercare: *Che cosa debbo io fare? Che cosa posso io sperare?* La ragion teoretica gli è data per soddisfare alle tre prime quistioni, o domande che egli dee fare a se stesso. Ma tosto che, la ragion teoretica gli mostra, che egli è l'opera di una Suprema Intelligenza, egli sente il bisogno di domandare all'Autore del suo essere: *Che cosa debbo io fare? Che cosa mi è permesso di sperare?* L'Autore del suo essere ha parlato all'uomo in due modi, cioè per mezzo della natura; e per mezzo di una inspirazione immediata fatta ad

alcuni uomini estraordinarj ; cioè per mezzo della rivelazione.

Iddio nell' aver creato l' uomo , ha scritto nella natura umana la legge , che ogni uomo dee seguire : ciò , togliendo qualunque metafora , significa , che gli ha dato una ragione , la quale ne' casi particolari gli comanda ciò che egli dee fare. Ciò è bene espresso dall' Apostolo S. Paolo : » Quando i gentili, i quali non hanno legge, fanno » naturalmente le opere della legge , costoro , che » legge non hanno sono legge a se stessi, i quali » fanno vedere scritto ne' loro cuori il tenor del- » la legge , testimone anche la loro coscienza per » la diversità de' pensieri , che a vicenda li ac- » cusano o li difendono. *Cum enim Gentes* , *quae* » *legem non habent* , *naturaliter ea quae legis* » *sunt faciunt* , *ejusmodi legem non habentes* » *ipsi sibi sunt lex : Qui ostendunt opus legis* » *scriptum in cordibus suis* , *testimonium red-* » *dente illis conscientia ipsorum et inter se in-* » *vicem cogitationibus excusantibus* , *aut etiam* » *defendentibus*) ad Rom. c. 11. v. 14 e 15.)

Nel citare la sentenza apostolica io non ho avuto in mira , di appoggiare la mia dottrina filosofica su questa divina autorità ; ma solamente di far vedere l' uniformità della mia dottrina con quella del grande Apostolo ; il che mostra esser la vera filosofia sempre uniforme alla vera religione.

§. 18. Ma è utile il continuare ad esaminare i ragionamenti di Hume , in sostegno dell' opinione che esaminiamo.

» Allora che un uomo in qualunque tempo sia-
» si, delibera su la sua propria condotta, ed esa-
» mina se, per esempio, in una certa occorrenza
» egli dee preferire di assistere il suo fratello o
» il suo benefattore, fa d'uopo che egli consideri
» questi rapporti differenti, e che li paragoni colle
» circostanze e colla situazione delle persone, per
» decidere qual è il dovere e l'obbligazione la più
» forte. Per determinare la proporzione delle linee
» in un triangolo qualunque, è necessario di esa-
» minare la natura di questa figura ed il rapporto
» che si trova fra le sue differenti parti. Se vi
» ha una similitudine apparente in questi due ca-
» si, io vi trovo nel fondo una differenza molto
» grande. Un ragionatore speculativo, che medita
» su i triangoli o su i cerchi, considera i rapporti
» conosciuti delle parti proporzionali di queste fi-
» gure, e da ciò ne inferisce qualche rapporto
» ignoto che dipende da' primi; ma nelle delibe-
» razioni morali noi siamo obbligati di conoscere
» anticipatamente gli oggetti e le relazioni che
» hanno fra di essi. Non è che su la compara-
» zione di tutte queste cose, che noi facciamo una
» scelta, e che fissiamo la nostra approvazione.
» Non si tratta di assicurare un nuovo fatto, di
» scovrire un nuovo rapporto; si suppone, che
» noi abbiamo già tutto sotto i nostri occhi, pri-
» ma di metterci in istato di formare alcun giu-
» dizio o di biasimo o di approvazione. Se noi
» ignoriamo ancora qualche circostanza essenziale,

» o se non abbiamo su questo soggetto che una
» leggiera presunzione, noi dobbiamo cominciare
» dall' assicurarcene. A questa ricerca fa d' uopo
» appunto applicare le forze del nostro spirito, e
» sospendere per un tempo ogni sentimento o o-
» gni decisione morale. Fino a tanto che noi non
» sappiamo se un uomo è stato l' aggressore, co-
» me possiamo noi decidere se colui che l' ha uc-
» ciso è stato un reo o no? Ma allorchè ciascuna
» circostanza, e ciascun rapporto son conosciuti,
» l' intendimento non ha più nulla di fare, e non
» ha egli alcun oggetto che l' occupa. L' appro-
» vazione o il biasimo che seguono non apparten-
» gono mica all' intendimento; ma al cuore; egli
» non si tratta più di una proposizione o di un'
» affermazione speculativa; si tratta di una sen-
» sazione attiva o di un sentimento. Tale è la
» progressione del nostro spirito: noi conosciamo
» alcune circostanze, ed alcune relazioni: esse ci
» aiutano a scovrirne delle nuove, che noi non
» conosciamo. In questo modo opera l' intendimen-
» to; laddove nelle decisioni morali, bisogna che
» le circostanze ed i rapporti sieno conosciuti an-
» ticipatamente. L' anima, contemplando l' oggetto
» totale, prova una nuova impressione di affezio-
» ne o di disgusto, di stima o di disprezzo, di
» approvazione o di biasimo.

» Da ciò viene la gran differenza che si trova
» fra un errore di fatto, ed un errore di diritto;
» ed ecco perchè l' uno è colpevole e l' altro non

» lo è. Allora che Edipo uccise Laio, egli ignorava il rapporto, che vi era fra essi due, ed
» in seguito di circostanze innocenti ed involontarie si formò delle opinioni erronee su l'azio-
» ne che aveva commesso; ma quando Nerone
» fece morire Agrippina, egli conosceva già e
» lungo tempo prima tutte le relazioni che eran-
» vi fra essa e lui, con tutte le circostanze di
» questa azione feroce; ma i motivi di vendetta,
» di timore, d'interesse prevalsero nel suo cuore
» barbaro su i sentimenti del dovere e dell'uma-
» nità; se noi mostriamo per questo mostro un
» orrore, che non intese egli stesso, perchè sep-
» pe subito soffogarlo; ciò non avviene perchè noi
» percepiamo alcun rapporto che egli ignorava,
» ciò avviene perchè la bontà del nostro cuore ci
» fa provare de' sentimenti contro de' quali egli
» era dall'adulazione, e dall'abitudine del delitto
» indurito. In questi sentimenti dunque, e non
» nella scoverta di alcun rapporto consistono per
» lo appunto le determinazioni morali. Prima di
» nulla decidere in questo genere bisogna, che
» noi avessimo una nozione sicura e distinta del-
» l'oggetto, e dell'azione e delle sue dipendenze;
» allora non resta più nulla a fare dal nostro la-
» to, se non che di provare un sentimento di
» biasimo o di approvazione, in seguito del quale
» noi decidiamo, se un'azione è criminosa, o
» virtuosa.

Questo ragionamento di Hume, lungi di pro-

vare la sua opinione, conferma sempre più la mia, e la rende evidente. Riassumiamolo per giudicarlo. Ne' ragionamenti o sia nelle deduzioni della ragione, egli dice, noi partiamo dalla conoscenza di alcuni rapporti; e per mezzo di questa ne scovriamo degli altri ignoti. Ma non è questo il procedimento dello spirito nello stabilire le verità morali. Noi, in questo procedimento, pronunciando su la moralità delle azioni, non iscovriamo un rapporto, che prima non conoscevamo: noi conosciamo antecedentemente tutti i rapporti; questa conoscenza è un preliminare necessario a' nostri giudizj morali. Lo stabilimento delle verità morali non appartiene dunque alla ragione, cioè alla facoltà di ragionare, la quale deduce dalla conoscenza di alcuni rapporti una conoscenza di altri rapporti, che le erano ignoti. Le verità morali non son dunque fondate su la ragione. Ma nell' uomo oltre della ragione non vi è altro che il sentimento o il senso; le verità morali sono, in conseguenza, fondate sul senso morale.

Questo ragionamento di Hume è difettoso per l' imperfetta numerazione delle parti. Si conviene, che nell' uomo oltre della ragione non vi è altro, riguardo alla conoscenza, che la sensibilità o il senso. Ma la ragione è teoretica, e pratica: la teoretica è analitica: la pratica è sintetica: la teoretica è limitata alla conoscenza de' rapporti: la pratica è legislativa. Si conviene ugualmente, che non si possono legittimamente da' principj della

ragion teoretica dedurre delle illazioni pratiche o morali; e ciò per la ragione che nelle illazioni vi sarebbe ciò che non si trova nelle premesse; vi sarebbe la nozione del dovere, che nelle premesse, non si trova ma questa stessa ragione prova senza replica contro di Hume, che la moralità delle azioni non può esser fondata sul sentimento; poichè la nozione del dovere nel sentimento non si trova; vi si trova solamente la nozione del piacere, o del dolore; ma il piacere ed il dolore non sono certamente il dovere.

È incontrastabile, che la ragion teoretica è un preliminare necessario per la ragion pratica; poichè è necessario conoscere l' atto in tutte le sue circostanze, ed in tutte le sue relazioni, per potere applicargli la nozione del dovere; per potere comandarlo, o vietarlo; ma la funzione dell' anima che comanda o proibisce un atto è differente da quella che lo percepisce.

La coscienza *morale* può risolversi in un sillogismo, in cui una delle premesse è l' azione o da farsi o fatta; l' altra premessa è la legge che comanda o che vieta, o che permette l' azione in generale dell'altra premessa; e l' illazione finalmente contiene l' azione in particolare come doverosa, cioè come comandata o vietata, o pure come permessa. Quando la coscienza morale si versa sul passato, l' illazione contiene o l' approvazione, o la condanna, o l' assoluzione.

Da questa analisi segue, che nel fatto della co-

scienza morale esercitano le loro funzioni tanto la ragion teoretica che la ragion pratica: una delle premesse appartiene alla ragion teoretica, e l'altra alla ragion pratica; ma a chi appartiene l'illazione? È certo, che la facoltà deduttiva è teoretica: lo spirito vede nella deduzione contenuta l'illazione nelle premesse; ma una delle premesse è pratica; l'illazione perciò contiene tanto l'elemento teoretico che l'elemento pratico. Egli non bisogna spingere più oltre l'analisi della coscienza morale.

Ripetiamo l'esempio, che più volte abbiamo addotto: *Ciò che da me si chiede è la restituzione del deposito confidatomi.* È questa la premessa teoretica.

La restituzione del deposito confidato è un dovere. È questa la premessa pratica. *Io dunque debbo fare ciò che mi si chiede*; o altrimenti. *L'azione dunque che mi si chiede è un mio dovere.* È questa l'illazione, la quale contiene nel soggetto della proposizione l'elemento teoretico, e nel predicato della stessa l'elemento pratico.

Nell'analisi della coscienza morale non si dee tralasciare l'elemento della sensibilità o del senso *morale*. Un'analisi accurata ci offre i seguenti fatti: la percezione dell'esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole: questo piacere previene, accompagna, e segue l'esercizio del proprio dovere: la percezione della trasgressione da noi fatta dalla legge, o della violazione del

proprio dovere è dolorosa, e questo dolore è quello suol chiamarsi *Rimorso*. L'aspetto dell' altrui virtù in tutti gli uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole; l'aspetto dell'altrui malvagità, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione dolorosa.

L' esempio stesso di Nerone di cui parla Hume prova la falsità della dottrina del senso morale. Se noi proviamo per l'azione di Nerone quei sentimenti che egli non provò, e se la moralità consiste per lo appunto in questi sentimenti; una tale azione è turpe per noi ma non lo fu per Nerone, il quale non provò quei sentimenti, che noi proviamo. Questa illazione è legittima. Il sentimento non può obbligare che per quanto esso è esistente; ora tutti gli uomini non hanno gli stessi sentimenti nelle stesse circostanze, ed il sentimento di un altro non può obbligarmi. Coloro, in conseguenza, a' quali le più atroci iniquità non destano orrore, non son colpevoli commettendole. Questa dottrina distrugge l' universalità e l' immutabilità della morale. Il famoso Silla fa trucidare nel circo di Roma sei in settimila prigionieri di guerra a' quali aveva promesso la vita: i senatori sembrarono sommamente commossi all' udir le grida di sì gran moltitudine di moribondi: Silla disse loro freddamente: *Non distraete la vostra attenzione Padri Coscritti. Questo è un piccol numero di ribelli, che castigasi per mio ordine*. Secondo la dottrina del senso morale potrebbe dirsi, che Silla non

era colpevole nel commettere queste crudeltà, per le quali egli non provava alcun sentimento di errore; ma piuttosto del piacere.

§. 19. Terminiamo di riferire i ragionamenti di Hume, e di esaminarli.

» Questa dottrina diverrà eziandio più evidente,
» se noi compariamo la bellezza morale colla bel-
» lezza naturale, che molto le rassomiglia per tanti
» riguardi. Ogni bellezza fisica dipende dalla pro-
» porzione, dal rapporto, e dall' ordine delle parti;
» ma egli sarebbe assurdo di volere perciò, che
» la percezione della bellezza come quella della
» verità ne' problemi di geometria, consistesse in-
» teramente nella percezione de' rapporti, e fosse
» l' opera dell' intendimento solo, e delle facoltà
» intellettuali. In tutte le scienze il nostro spirito
» in seguito de' rapporti noti cerca quelli che egli
» ignora; ma in tutte le decisioni del gusto, o
» a riguardo della bellezza esteriore, noi abbiamo
» già tutti i rapporti sotto i nostri occhi, e da
» ciò noi passiamo ad un sentimento di compia-
» cenza, o di disgusto, secondo la natura del-
» l' oggetto e la disposizione de' nostri organi.

» Euclide ha perfettamente spiegato tutte le pro-
» prietà del circolo, ma in alcuna delle sue pro-
» posizioni non ha parlato della sua bellezza;
» la ragione di ciò è semplice; la bellezza non
» è una qualità del cerchio, essa non risiede in
» alcune porzioni di una linea, di cui tutti i punti
» sono egualmente distanti da un centro comune;

» essa è unicamente l' impressione che fa una tal
» figura sul nostro spirito , la cui conformazione
» particolare lo rende suscettibile di questi senti-
» menti ; voi l' andreste a cercare invano coll'a-
» iuto de' sensi o de' ragionamenti matematici
» nel circolo o nelle sue proprietà. Ascoltate an-
» cora Cicerone, allora che egli pinge i delitti di
» Verre o di Catilina ; voi sarete obbligato di
» convenire , che la turpitudine morale risulta
» ugualmente dalla contemplazione di un tutto ;
» purchè esso sia osservato da organi, che hanno
» la finezza , e la sensibilità richiesta. L' Oratore
» vi pinge da un lato il furore , l' insolenza , e
» la barbarie , dall' altro , voi vedete la dolcezza
» e la sofferenza, il dolore e l' innocenza ; ma se
» voi non sentite nè indignazione nè pietà alla
» vista di questi quadri sorprendenti , ove tutte
» le circostanze sono sì vivamente espresse; vano
» sarebbe che voi gli domandaste in che cosa
» consistono i delitti e le scelleratezze contro di
» cui la sua eloquenza declama con tanta vee-
» menza , in qual tempo , ed a qual soggetto il
» delitto ha cominciato ad aver esistenza, ciò che
» è divenuto poco tempo dopo , allora che tutte
» le disposizioni , ed i pensieri degli attori sono
» stati o cambiati , o annientati ; egli non vi da-
» rà alcuna risposta soddisfacente su tutte queste
» quistioni astratte di morale , e noi saremo ob-
» bligati finalmente di approvare che il delitto
» morale non è un fatto nè un rapporto che pos-

» sa essere l' oggetto dell' intendimento, *ma che*
» *esso viene da un sentimento di orrore, che*
» *la costituzione interna della natura umana ci*
» *forza di provare alla veduta della perfidia o*
» *della crudeltà.*

Questi ragionamenti di Hume son tutti difettosi. Oltre dell' imperfetta numerazione, che ho di sopra osservato, vi si contiene un falso paragone, nel quale questo filosofo si limita ad osservare solamente una certa similitudine, che passa fra la percezione del bello e quella del dovere, senza osservare la differenza essenziale che trovasi fra questi due fatti dell' umana natura. Il bello è cercertamente soggettivo; ed il dovere è ancora soggettivo: ma il primo è limitato e circoscritto nella sola nostra facoltà di conoscere; laddove il secondo è diretto alla volontà: il primo perciò appartiene alla facoltà teoretica dell' uomo; laddove il secondo è il costitutivo della *ragion pratica*. La percezione che nasce dall' ordine che si scorge in un tutto è per sua natura piacevole; e questo piacere, in cui propriamente consiste il bello, non è una cosa distinta dalla stessa percezione di questo ordine. Se mi si domanderà, perchè questa percezione è piacevole, io risponderò immantinenti esser questo un fatto primitivo ed inesplicabile, il quale dipende dalla costituzione originaria della nostra natura. Il bello, dice Hume, non è una qualità fisica, o oggettiva, che si trova nel tutto, che noi riguardiamo come bello;

ma risulta dalla percezione di tutte le parti e dalle loro reciproche relazioni. Ciò è vero: se non vi fosse l'essere che percepisce questo insieme di parti così disposte, ed ordinate, non vi sarebbe alcuna bellezza; ciò mi sembra incontrastabile; ed io ne convengo con Hume: più, io non vedo nell' idea della percezione dell' ordine di cui parliamo l' idea del piacere: l'esperienza sola è quella che m' istruisce che una tal percezione è piacevole. Finalmente non vi sarebbero doveri, se non vi fosse l' essere ragionevole, che comanda alla sua volontà; ed io non vedo nell' idea della restituzione del deposito ed in qualunque altra azione morale l' idea del dovere; l' esperienza interna m' insegna, che la mia ragione aggiunge l' elemento del dovere ad una moltitudine di azioni, le quali perciò acquistano la moralità, ma la percezione del bello non è relativa ad alcun atto libero, non prescrive nulla da fare; laddove la percezione del dovere costituisce un comando. Tale è la giusta comparazione, che dee farsi fra questi due fatti della nostra natura; e questa comparazione non giova, anzi è contraria alla dottrina di Hume.

L' indignazione, o la pietà, che si sentono ne' quadri di Cicerone recati in esempio dal filosofo che quì combatto, vengono in seguito della percezione dell' atto vizioso, ma non lo costituiscono mica; e potrebbe stare, e forse è avvenuto che nè Verre nè Catilina sieno stati affetti, com-

mettendo i delitti che hanno commesso, di questi sentimenti; e sarebbe una dottrina orribile il sostenere, che costoro fossero stati innocenti commettendoli. « Gli esseri inanimati (segue Hu-
» me) possono avere gli uni cogli altri le stesse
» relazioni che noi vediamo negli agenti morali,
» intanto i primi non possono essere oggetto di
» amore o di odio, nè per conseguenza essere
» capaci di merito o di demerito. Un giovine
» pollone che fa perire l'arbore da cui è sortito
» è nello stesso caso di Nerone, quando egli fece
» morire Agrippina, e se la morale consistesse
» in rapporti astratti, questo pollone sarebbe u-
» gualmente malvagio che Nerone. Questo ragionamento è molto vizioso. Un atto virtuoso ed un atto vizioso debbono essenzialmente essere atti liberi; e quindi è un sofisma puerile l'assimilarli ad avvenimenti meccanici, che hanno luogo negli esseri privi di qualunque conoscenza. Da un'altra parte io non fo consistere la moralità delle azioni nella semplice conoscenza de' rapporti, ed ho già provato abbastanza, che i giudizj morali sono sintetici.

» Egli sembra evidente, che il fine ulteriore
» delle azioni umane non può giammai essere
» spiegato per mezzo della ragione. Esse si re-
» golano interamente su i sentimenti e su le af-
» fezioni dell'Umanità, senza dipendere in alcu-
» na maniera dalle facoltà intellettuali, domanda-
» te ad un uomo, *perchè egli fa dell' esercizio.*

» Vi riponderà, *per la sua salute*, se voi gli
» domandate *perchè egli desidera la salute;*
» vi risponderà immantinenti, *perchè la malat-*
» *tia è uno stato doloroso:* se voi spingete
» più lungi le vostre quistioni, e gli domandate
» *perchè egli odia il dolore*, è impossibile che
» vi risponda; è questa la ragion definitiva;
» e niente giammai si riferisce ad un altro og-
» getto. Forse su la vostra seconda quistione,
» *perchè egli desidera la salute*, potrà rispon-
» dervi, *che è necessaria per la sua professio-*
» *ne*; se gli domandate, *perchè è inquieto su*
» *questo soggetto*, egli vi dirà che ciò è *perchè*
» *vuol guadagnare del danaro*; domandategli
» *perchè*; *perchè*, vi dirà egli, *il denaro è il*
» *gran mobile di tutti i piaceri.* Sarebbe un' as-
» surdità il fare delle quistioni al di là; è im-
» possibile che vi sia una progressione all' infi-
» nito, e che una cosa sia sempre la ragione
» che ne fa desiderare un' altra. È necessario,
» che vi sieno delle cose desiderabili per l' amo-
» re di se stesse e per la conformità immedia-
» ta, che esse hanno co' sentimenti e colle affe-
» zioni degli uomini.

Questa dottrina è esatta ma non mi sembra, che se ne possa dedurre alcuna illazione per provare la dottrina del senso morale: Hume intanto conclude così: « Come la virtù è un ultimo fi-
» ne, e come ella è desiderabile per l' amore di
» se stessa, anche senza la veduta della ricom-

» pensa, ed unicamente per la soddisfazione im-
» mediata che essa dona, egli bisogna che vi sia
» in noi qualche sentimento che ella eccita, egli
» bisogna che vi sia un senso, un tatto, o un
» gusto interiore, qualunque nome che gli si do-
» ni, il quale distingua il bene ed il male mo-
» rale, e che abbracci l'uno e rigetti l'altro.

» Così si vede esser facile di notare i limiti e
» le funzioni della ragione e del gusto. La ra-
» gione ci dà la conoscenza del vero e del falso;
» il gusto vi da' il sentimento di ciò che è bello,
» e di ciò che è difforme, della virtù e del vi-
» zio. L'una ci mostra gli oggetti tali quali essi
» sono, e ciò indipendentemente dalla volontà
» dell'essere supremo, l'altro avendo per base
» la conformazione interna, e l'organizzazione
» degli animali, non gli si può assegnare altro
» principio che questa volontà suprema, che ha
» dato a ciascun essere la natura che gli è pro-
» pria, e che ha stabilito le differenti specie e
» li differenti ordini degli esseri. (1)

Certamente la virtù è desiderabile per se stessa; ma non consiste in ciò lo stato della quistione che ci occupa: si tratta di determinare ciò che costituisce virtuoso un atto; Hume commette dunque il sofisma detto in logica *ignoranza di elenco.*

§. 20. Il *bene morale* è un atto virtuoso: il *male morale* è un atto vizioso: l'elemento del

(1) Saggi di morale, Aggiunzione 1. sul sentimento morale.

dovere entra necessariamente nella costituzione dell' atto virtuoso, e dell' atto vizioso; questo elemento entra dunque essenzialmente nella costituzione del bene e del male morale. La nozione del bene e del male morale non può dunque precedere quella del dovere, o dell' *Obbligazione*. Il sig. Cousin, nell' esame del sistema di Locke, pensa altrimenti: egli fa precedere nel nostro spirito le nozione del bene e del male morale; e fa seguire immediatamente a questa la nozione del dovere, e dell' obbligazione morale. Ecco la dottrina di questo filosofo: « Che nell' intendimento
» umano tale quale è oggi vi sia l' idea del bene e
» l' idea del male, perfettamente distinte l' una
» dall'altra, è questa una cosa che l' osservazio-
» ne la più superficiale, posto che ella sia im-
» parziale, dimostra facilmente; egli è un fatto,
» che in presenza di certe azioni la ragione le
» qualifica di buone o di male, di giuste o d' in-
» giuste, di oneste o di disoneste. E non avvie-
» ne solamente in alcuni uomini scelti, che la
» ragione fa questo giudizio; non vi è alcun uomo
» ignorante o istruito culto o selvaggio, posto
» che egli sia un essere ragionevole e morale,
» che non faccia lo stesso giudizio. Come il prin-
» cipio di causalità si smarrisce e si rettifica nel-
» l' applicazione senza cessare di essere, così la di-
» stinzione del bene e del male può falsamente
» applicarsi, variare ne' suoi oggetti, e rischia-
» rarsi col tempo senza cessare di essere la stessa

» nel fondo in tutti gli uomini; è essa un concetto
» universale della ragione, ed ecco perchè tutte
» le lingue, queste immagini fedeli del pensiere,
» la riproducono. Non solamente questa distinzio-
» ne è un concetto universale, ella è ancora un
» concetto necessario. Invano la ragione, dopo
» d'averla concepita, tenta di ricusarla e di met-
» terne in quistione la verità, ella non può; non
» si può a grado della volontà riguardare la stes-
» sa azione come giusta o ingiusta; queste due
» idee resistono ad ogni tentativo di permutarle
» l'una nell'altra: esse possono cambiare di og-
» getti; ma non mai di natura.

Sin qui io tutto accordo all'illustre filosofo di cui riferisco la dottrina; ma non convengo con lui in ciò che egli soggiunge.

» Vi è dippiù: la ragione non può concepire
» la distinzione del bene e del male, del giusto e
» dell'ingiusto, dell'onesto, e dell'disonesto, sen-
» za concepire nell'istante stesso, che l'uno non
» dee esser fatto, e che l'altro dee esserlo: il
» concetto del bene e del male dà immediatamente
» quello del dovere e della legge, e come l'uno
» è universale e necessario, l'altro lo è egual-
» mente. Ora, una legge necessaria per la ra-
» gione in materia di azione è, per un agente
» razionale ma libero, una semplice obbligazione,
» ma essa è una obbligazione assoluta. Il dovere
» ci obbliga senza incatenarci; ma nello stesso
» tempo se noi possiamo violarlo, non possiamo

» negarlo ; ed allora eziandio che la debolezza
» della libertà e l'ascendente della passione fanno
» mentire in qualche maniera l'azione alla sua
» legge , la ragione indipendente mantiene la
» legge violata come una legge inviolabile, e
» l'impone ancora con un' autorità suprema all'a-
» zione infedele come sua regola imperscrittibile.
» Il sentimento della ragione e quello della obbli-
» gazione morale , che ella ci rivela e che c'im-
» pone è la coscienza nella sua dignità e nel suo
» impiego il più elevato, ella è la coscienza mo-
» rale propriamente detta. (1)

Io non vedo , che lo spirito possa concepire il bene ed il male morale , prima di concepire il dovere o la legge. Il materiale del bene morale è un volere , ed un moto che viene in seguito di questo volere ; e che può riguardarsi come l'oggetto immediato di questo volere; ora chi darà al fisico , all' oggettivo di questo bene morale la sua forma la sua moralità ? In un volere io non trovo che il volere , ed in un moto io non trovo che un moto. Se io prescindo dal dovere , o dalla legge , io non trovo più alcuna moralità ne' voleri , e perciò ne' moti , e negli atti umani. Il bene morale *è un atto che io ho il dovere di fare. Esso è un atto , che la mia ragione mi comanda di fare. Esso è un atto , che la legge della mia natura mi comanda di fare.* Tutte

(1) Cours de l'histoire de la philosophie 2. leçon

queste proposizioni che sono identiche fra di esse mi danno l' idea del bene morale: io non posso togliere da esse alcun elemento senza distruggere questa idea; qualunque atto che si presenta al mio spirito, se non conosco di avere il dovere di farlo, o di essermi comandato dalla mia ragione, o dalla legge della mia natura, io non potrò giammai riguardarlo come un *bene morale*. Il sig. Cousin avrebbe espresso il mio pensiere, se avesse, conformemente alla sua dottrina, spiegato la natura sintetica della ragione, che ci annuncia il bene morale. Questa conoscenza dee riguardarsi come Classica nella moral filosofia.

Il sig. Cousin ha fatto un' analisi esatta dell' idea del merito, e del demerito; ma la sua analisi sarebbe stata più luminosa se egli avesse aggiunto, che le due leggi della nostra ragion pratica: *la virtù merita premio: il vizio merita pena* sono sintetiche, e che uno degli elementi che le compongono è *soggettivo*. Io reco ben volentieri qui l' analisi del sig. Cousin, perchè potrà giovare a far meglio sentire a' miei lettori quello che io ho antecedentemente stabilito su questa materia.

» Egli è certo, che l' idea della virtù è di-
» stinta nell' intendimento umano, da quella del-
» la felicità; ma allora che voi incontrate un
» uomo virtuoso, un agente morale, che libero
» di adempiere o di non adiempiere una legge
» severa, l' adempie a spese delle sue più care

» affezioni, io domando, questo uomo, questo
» agente morale, non v' inspira forse, indipen-
» dentemente dall' ammirazione che si attacca
» all' atto, un sentimento di benevolenza che si
» attacca alla persona? Non è egli vero, che
» voi sareste disposto, se la felicità fosse nelle
» vostre mani a spanderla su questo uomo vir-
» tuoso? Non è forse vero, che egli sembra me-
» ritare di esser felice, e che a suo riguardo la
» felicità non vi sembra più solamente un fatto
» arbitrario, ma un diritto? Nello stesso tempo
» quando l' uomo colpevole si trova infelice per
» effetto de' suoi vizj non giudichiamo noi, che
» egli l' ha meritato? In breve, non giudichiamo
» noi che sarebbe una cosa ingiusta, che il vizio
» fosse felice, e la virtù infelice? È questa, evi-
» dentemente, l' opinione comune di tutti gli uo-
» mini; e questa opinione non è solamente uni-
» versale, ma è un concepimento necessario. In-
» vano la ragione tenterebbe di concepire il vizio
» degno di felicità, essa non vi può pervenire, e
» non può pervenire a non porre un' armonia in-
» tima fra la felicità e la virtù. In ciò noi non
» siamo esseri sensibili che aspiriamo alla felici-
» tà nè esseri simpatici che la desideriamo a' no-
» stri simili; noi siamo esseri ragionevoli e mo-
» rali, che giudichiamo così per gli altri come
» per noi stessi con un' autorità superiore; e quan-
» do i fatti non si accordano co' nostri giudizj,
» noi non condanniamo mica i nostri giudizj,

» noi li manteniamo invincibilmente in presenza
» de' fatti contrarj che qualifichiamo di disor-
» dini. L'idea del merito e del demerito è inse-
» parabile per la nostra ragione da quella della
» legge morale adempiuta o violata. Da ciò de-
» riva l'idea di pena e di ricompensa, idea
» universale e necessaria come il suo principio.
» Ove la virtù ed il vizio hanno la loro ricom-
» pensa e la loro pena, là vi è ordine per noi;
» ove la virtù ed il vizio sono senza ricompensa
» e senza pena, o egualmente trattati, là per noi
» vi è disordine.

Tutto è qui egregiamente spiegato. Le due proposizioni: *La virtù merita premio*: *Il vizio merita pena*, sono due massime necessarie della nostra ragione pratica o morale. Esse non derivano dall'esperienza; poichè l'esperienza c'insegna ciò che è, non già ciò che dee essere: l'esperienza spesso non le verifica; e noi qualifichiamo di disordine il fatto che ci sembra contrario a queste massime della nostra ragione morale: noi giudichiamo che accade ciò che non dovrebbe accadere; e quando l'idea della provvidenza si associa in questi giudizj; noi crediamo, che in ultimo risultamento, il virtuoso sarà necessariamente felice, ed il vizioso punito; noi crediamo, che le afflizioni le quali accompagnano la virtù tendono finalmente a ricompensarla: *sub deo justo est miser nemo nisi mereatur*, dice sapientemente S. Agostino.

Le due massime non sono dunque sperimentali;

esse sono *a priori*, e soggettive. Esse corrispondono all'augusta destinazione dell'uomo: esse tendono a sostenere la virtù infelice, mostrandole il termine de' dolori che l'accompagnano ed il conseguimento futuro della felicità; esse tendono ad incutere un salutar timore al perverso, mostrandogli in lontananza la pena che dee necessariamente incontrarlo. L'uomo virtuoso non dee fare il bene che per sè stesso; e non in vista del premio; ma l'idea del premio dee venire in suo soccorso per animare il suo coraggio, e per raddolcire il dolore cui egli va incontro nel cammino della virtù. Non debbesi commettere il male pel solo timor della pena ma il timore è giusto e salutare; e può servire a far che l'empio raddrizzi i suoi passi sconsigliati. Svilupperò più ampiamente appresso queste verità.

Le due massime sono razionali, necessarie, *a priori*, ma di qual natura son esse? Son essi giudizj identici, o come suol dirsi *analitici*? Certamente esse non sono tali: noi non troviamo nell'idea del soggetto quella del predicato: non troviamo nell'idea della virtù l'idea di *meritevole di premio*; nè nell'idea del vizio l'idea di *meritevole di pena* questi predicati sono aggiunti alle idee de' soggetti; ed una tal sintesi della nostra ragione è necessaria. Per questa sintesi la nostra ragione è pratica, e ci mostra necessariamente ciò che dobbiamo fare, e ciò che dobbiamo sperare o temere. Questa natura sintetica della nostra ra-

gion pratica è della massima importanza nella moral filosofia; e per non essere stata osservata si son commessi da' filosofi de' gravi errori.

» Senza alcun dubbio, egli è utile alla società
» di punire effettivamente colui che commette un
» attentato contro le basi dell'ordine sociale. Que-
» sta considerazione di utilità è reale; ella è po-
» tente; ma io dico, che essa non è la sola, che
» essa non è la prima che essa non è che accessoria;
» e che la base immediata di ogni penalità è l' idea
» del merito e del demerito essenziale delle azioni,
» l' idea generale dell' ordine, il quale vuole im-
» periosamente, che il merito ed il demerito de-
» gli atti, il quale è una legge della ragione e
» dell' ordine, si effettui in una società che si
» pretende ragionevole e bene ordinata. A questo
» titolo, a questo titolo solo di rendere reale que-
» sta legge della ragione e dell' ordine, le due
» potenze della società, l' opinione e lo stato ci
» sembrano fedeli alla loro legge primitiva. Vie-
» ne in seguito l' utilità, l' utilità immediata di
» reprimere il male, l' utilità indiretta di preve-
» nirlo per mezzo dell' esempio, cioè per mezzo
» del timore. Ma questa considerazione ha biso-
» gno di una base superiore che la rende legit-
» tima. Supponete in effetto, che non vi sia in
» se nè bene, nè male, e per conseguenza nè
» merito nè demerito essenziale, e per conseguen-
» za ancora niun diritto assoluto di disprezzare e
» di punire, con qual diritto, io vi prego, di-

» sonorare un uomo, farlo salire sul palco, o
» porlo durante la sua vita ne' ferri, per l'utilità
» degli altri, quando l'azione non è nè buona
» nè mala, e non merita in se nè biasimo nè
» pena? Supponete, che non sia giusto in se di
» disprezzar quest' uomo e di punirlo, cessa in
» tal caso la legittimità dell' infamia e della glo-
» ria, la legittimità di ogni specie di ricompensa
» e di pena. Io dico dippiù: se la pena non ha
» altro fondamento che l' utilità, cessa la stessa
» utilità; perchè per essere una pena utile è ne-
» cessario 1.° che colui a cui s' infligge, si rico-
» nosca, in forza del principio del merito o del
» demerito, giustamente punito, ed accetti la
» sua punizione con una disposizione convene-
» vole; 2.° che gli spettatori provveduti egual-
» mente del principio del merito e del demerito,
» trovino il colpevole giustamente punito intanto che
» colpevole, si applichino anticipatamente la stessa
» giustizia, e sieno richiamati all'ordine dalla ve-
» duta delle sue legittime rappresaglie. Da ciò
» proviene l' utilità dell' esempio; da ciò l' utilità
» della pena sia morale sia fisica. Ma togliete que-
» sto fondamento della giustizia, e voi distrug-
» gete la sua utilità: voi sostituite l' indignazio-
» ne e l' orrore alla lezione ed al pentimento e
» nel condannato e nel pubblico; voi rivoltate
» invece di avvertire; voi ponete il coraggio, la
» simpatia, tutto ciò che vi ha di notabile e di
» grande nella natura umana dal lato della vitti-

» ma, voi sollevate tutte le anime energiche con-
» tro la società e le sue leggi artificiali. Così
» l'utilità stessa della pena riposa su la giustizia,
» lungi che la giustizia riposi su l'utilità della
» pena. La pena è la sanzione della legge, non
» il suo fondamento. L'ordine morale non riposa
» su la pena, ma la pena riposa su l'ordine mo-
» rale. L'idea del bene e del male non riposa
» che su di se stessa, e su la ragione che ce la
» rivela; ella è la condizione dell'idea del me-
» rito e del demerito, la quale è la condizione
» dell'idea della pena e della ricompensa; que-
» sta è dunque alle due prime, principalmente
» all'idea del bene e del male, nel rapporto della
» conseguenza al principio.

§. 21 Nel riconoscere come una verità primitiva la distinzione del bene e del male morale; e nel farne l'analisi risalendo all'origine della nozione del dovere, si è veduto, che il dovere è un principio di azione distinto dal principio dell'*utile*, o dell'*interesse bene inteso*. Ma siccome la distinzione di questi due principj è stata contrastata, e lo è tuttavia, e da un'altra parte è ella molto, importante, perciò fa d'uopo svilupparla maggiormente, e porla fuori di qualunque dubbio.

Questa facoltà, che noi chiamiamo *Ragione*, e per la quale gli uomini adulti e di uno spirito sano si distinguono da' bruti, dagl' idioti, e da' bambini, ha un doppio uffizio, uno è quello di

regolare i nostri giudizj , o la nostra credenza ; di conoscere ciò che è , senza andare più oltre , l' altro è quello di dirigere le nostre azioni. Sotto il primo aspetto essa è semplicemente *teoretica* : essa è destinata a farci conoscere ciò che è: sotto il secondo aspetto essa è *pratica*. La ragione non è dunque solamente il principio che dee regolare la nostra credenza e le nostre opinioni ; ma ella è ancora il principio che dee regolare le nostre azioni.

Allora che la nostra intelligenza si trova sviluppata ed in uno stato adulto , noi troviamo in essa l' idea della felicità in generale, o l'idea generale del *nostro bene* ; noi vi troviamo eziandio l' idea del *dovere*. Chiamiamo pure il primo *bene il nostro interesse* o il nostro *utile* , il secondo *bene morale*. Queste espressioni , la *felicità*, il *nostro bene* , il *nostro utile* , il *nostro interesse* denotano la stessa cosa.

Noi troviamo eziandio nell' uomo due tendenze distinte , che si disputano l' impero della sua volontà. L' una spinge l' uomo verso il suo bene , verso la sua felicità ; l' altra lo spinge verso il *bene morale* ; cioè gli comanda il dovere. Ma questi due principj di azione , cioè la felicità ed il dovere , o l' *utile* e l' *onesto* sono essi due principj distinti l' uno dall'altro , o non sono forse che l' istesso principio , che prende diversi aspetti ? La morale dell' interesse personale non è che una morale apparente. Dicendo , che la giustizia non

è che l' *interesse bene inteso* si stabilisce, che l' interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza, che se in un caso dato l' interesse meglio inteso ci consigliasse un' azione, che in altre avremmo riguardata come ingiusta; noi non solamente non avremmo difficoltà di farla; ma eziandio la faremmo per dovere. Qualunque spiegazione che si darà a questi vocaboli *interesse bene inteso*, la proposizione enuncierà sempre la sommissione della giustizia a qualche cosa che non è la giustizia: l' interesse l' adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un *interesse bene inteso*, e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti; al contrario si pone in fatto, che non vi ha che un interesse unico, che l'uomo giusto e l' uomo ingiusto hanno egualmente in veduta; e che fra di essi non vi ha che questa differenza, che l' uomo giusto è un uomo accorto, e l' ingiusto un imbecille: l'uno e l' altro hanno nondimeno lo stesso cuore, eglino desiderano la stessa cosa; solamente l' uomo giusto giunge al suo scopo, e l' ingiusto non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Non ci allontaniamo dal principio, che è la base di questa morale dell' interesse, cioè che il piacere e l' utile proprio sia l' ultimo fine dell' uomo. A questo sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L' uomo nulla può amare fuori di se stesso se non per se stesso. Il precetto dunque dell' amor

de' nostri simili è un precetto impossibile. L' uomo non ama ne' può amare il bene altrui, il bene pubblico, se non che per la connessione, che ha questo col suo privato interesse. Ciò vale quanto dire, che l' uomo non può, e perciò non dee amare gli altri; ma solamente se stesso. Non vi sono dunque de' doveri sociali, de'doveri verso gli altri. La preferenza del bene pubblico al privato è impossibile; e non può perciò esser comandata. L'uomo non sarà perfido cogli amici; non sarà traditor della patria, per lo timore del proprio danno; ma rimosso questo pericolo, l' uomo, in conseguenza de' principj di questa Etica, dee sagrificare al propio interesse quello degli amici, e quello della patria, e se questo privato interesse consiglia il tradimento; il tradimento perchè utile sarà doveroso. Sono adunque amor de'nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza, nomi vani usati per coprir la bruttezza di un sistema, che toglie la radice di queste virtù, e non ne lascia sussistere in vigor de' principii che l' apparenza, cioè i soli officii esteriori, in quanto conducono al nostro vantaggio: questi officii esteriori possono stare col cuore dell' uomo il più perfido ed il più inumano, il quale ciò non ostante comparirà virtuoso, se sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili, per nasconderne la deformità, che

la morale dell' utile comparirà sempre all' occhio del filosofo di buona fede, quale essa è in vigor de' suoi principii, cioè distruggitrice di ogni vera virtù sì privata, che pubblica.

Il primo argomento dunque che io metto innanzi contro la morale dell' interesse personale si è: la volontà dell' uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell' uomo vizioso. La vista della prima è accompagnata dall' approvazione morale, e da una commozione piacevole; quella del secondo è accompagnata dalla disapprovazione morale, e da una emozione dolorosa. Ora nel sistema del personale interesse, le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell' interno sentimento della coscienza. Il secondo argomento si è: nella morale di cui parliamo la virtù non risiede nella volontà; ma nell' accortezza dell' operare; poichè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile. Ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù; e perciò falsa.

Il terzo argomento si è: la legge morale dee essere assoluta, ed universale; ma la morale poggiata su l' utile è fondata su la situazione ipotetica dell' uomo, la quale cambiandosi, cambia parimenti nell' uomo, il principio di direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. L' uomo si

dice spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti , perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene , finchè l' uomo si riguarda in uno stato di debolezza ; ma l' uomo potente che può impunemente opprimere i suoi simili , e procurare col loro danno il proprio vantaggio , dovrà seguire un' altra norma nelle sue azioni ; e questa sarà la sua cupidità , e l' oppressione degli altri. Nè mi dite , che il potente avrà un freno ne' rimorsi della propria coscienza ; poichè questi rimorsi non possono aver luogo , quando l' uomo procura il suo vantaggio , perchè in ciò secondo gli avversarj , consiste la virtù ; e se questi rimorsi si manifestano allora che l' uomo ubbidendo alla voce dell' interesse opprime i suoi simili ; questi rimorsi appunto dimostrano all' uomo , che la voce dell' interesse non è quella del dovere , e che nel caso presente la contradice.

La morale del potente nel sistema che combattiamo non è la stessa cosa di quella del debole. Non vi ha dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile , a cui l' uomo in ogni tempo ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo , che questa morale dell' interesse è la più ordinariamente seguita nella pratica ; ma il fatto non costituisce il dovere ; poichè gli uomini non fanno tutti nè sempre ciò che dovrebbero fare , altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra.

Nè qui mi si dica , che per ovviare al peri-

colo del più forte, per presidio all' altrui debolezza sieno ricorsi gli uomini a' patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza de' cittadini. Poichè nella morale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura, siccome l' utile ha indotto gli uomini a fare de' patti e delle leggi civili; così il dovere di serbar questi patti, e di ubbidire a queste leggi, è poggiato eziandio su l' utile, e quindi segue, che qualora il cittadino potrà impunemente sia colla forza, sia coll' astuzia violare i patti, e le leggi, e che questa violazione risulterà a suo vantaggio, la legge naturale di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile si cambierà in questo: *trasgredisci i patti, e calpesta la legge Civile.* Un uomo mi confida un deposito: il chiarografo si è perduto: niuno è testimone del fatto: mi è utile il negare il deposito; la legge dunque *rendi il deposito*, si cambierà nella seguente: *nega il deposito*

Il principio dell' utile è variabile. Il dovere è assoluto ed universale. Questi due principj dunque son diversi l' uno dall' altro; ed il primo è molte volte in opposizione col secondo. L' uomo virtuoso sagrifica l' interesse al dovere: il vizioso fa il contrario; egli immola il dovere all' interesse.

§. 22. Reid ha ben conosciuto la distinzione di questi due principj delle nostre azioni, cioè del dovere, e dell' utile: Oltre de' passi, che io ne ho riportato innanzi, ne trascrivo qui degli altri, che confermano luminosamente la distinzione sta-

bilita : » mi si accorderà , che in ogni uomo de-
» gno di questo titolo , vi è un principio di O-
» nore , un sentimento di ciò che è onesto , e di
» ciò che non lo è , interamente distinto dalla cu-
» ra del suo interesse. Ella è follia per un uomo il
» disprezzare i suoi interessi ; ma il mancare al-
» l' Onore è una viltà : l' uno può eccitare la no-
» stra pietà, alcune volte il nostro disprezzo ; l' al-
» tro provoca la nostra indignazione.

» Non solamente questi due principj sono dif-
» ferenti nella loro natura , e non possono risol-
» versi l' uno nell' altro , ma il principio dell' o-
» nore è evidentemente superiore in dignità al
» principio dell' interesse.

» Si rifiuta il titolo di uomo di onore a colui
» che allega il suo interesse per giustificarsi di una
» infamia ; ma alcuno non arrossisce di aver sa-
» grificato il suo interesse al suo Onore. Un' al-
» tra verità di cui egualmente ogni uomo di onore
» converrà è , che questo principio non può risol-
» versi nell' interesse che noi abbiamo a conser-
» vare la nostra riputazione ; altrimenti l' uomo o-
» nesto non meriterebbe della confidenza che in
» pubblico ; egli non proverebbe alcuna ripugnan-
» za a mentire , ad ingannare, a condursi da vi-
» le , quando non avrebbe il timore di essere
» scoverto.

» Domandate all' uomo onesto , per qual moti-
» vo egli si crede obbligato di pagare un debito
» di onore ? La quistione stessa l' offenderà ; am-

» mettere, che egli abbia bisogno di un altro
» motivo, che del principio dell' Onore è suppor-
» re, che egli non ha nè onore, nè probità, e
» che non merita affatto la stima de' suoi simili.
» Egli vi ha dunque un principio nell' uomo, che
» ci dà la coscienza di aver meritato quando noi
» gli ubbidiamo, e quella di aver demeritato,
» quando noi non curiamo la sua autorità.

» L' educazione, la moda, i pregiudizj, le a-
» bitudini, possono modificare di mille maniere
» l' opinione che noi ci formiamo dell' estensione
» di questo principio, e delle cose che egli co-
» manda o che proibisce; ma la nozione del prin-
» cipio stesso, quali che sieno i limiti che se li
» danno, è identica presso tutti gli uomini: esso
» è per tutti ciò che costituisce la vera dignità
» dell' uomo e ciò che è l' oggetto proprio dell' ap-
» provazione morale (1).

Ma il filosofo citato, il quale ha stabilito tanto bene la distinzione de' due principj razionali di azione il dovere e l' utile, insegna eziandio, *che l' interesse bene inteso conduce un uomo rischiarato alla pratica di tutte le virtù.* Credo, che questa dottrina è falsa e perniciosa alla virtù; perciò vado ad esporla ed a combatterla.

» L' interesse bene inteso conduce un uomo ri-
» schiarato alla pratica di tutte le virtù. Egli ba-
» sta, per convincersene di esaminare ciò che noi

(1) Terzo saggio p. III. cap. V.

» riguardiamo come l'interesse bene inteso delle
» persone che più amiamo, e la cui felicità ci è
» così cara come la nostra. Quando i nostri giu-
» dizj si versano su di noi stessi, le nostre pas-
» sioni, ed i nostri appetiti possono falsificarsi;
» ma quando si tratta degli altri, questa preven-
» zione non è più da temere, e noi pronuncia-
» mo con imparzialità il nostro giudizio.

» Qual è dunque il bene preferibile ad ogni al-
» tro, che un uomo saggio desidererebbe ad un
» fratello, ad un figliuolo, ad un amico? Sareb-
» be forse una vita passata in seno a' piaceri sen-
» suali, ed a de' banchetti suntuosi? No sicura-
» mente: ciò che noi desideriamo il più per un
» figliuolo che amiamo è, che egli divenga uomo
» virtuoso e rispettabile. Noi possiamo desiderar-
» gli un posto onorevole nella vita; ma solamen-
» te colla condizione, che egli eseguirà con onore
» i doveri del posto, e che si farà un bel no-
» me per de' servizj resi alla sua patria ed all'u-
» manità; noi ameremmo mille volte meglio ve-
» derlo sostenere degnamente i travagli di Ercole,
» che snervarsi ne' piaceri con Sardanapolo. Tale
» è il voto di ogni uomo sensato per le persone,
» che egli ama come se stesso; tale è dunque il
» bene, che egli riguarda in ultimo risultamento
» come il più prezioso; e se egli ne giudica al-
» trimenti per se stesso, ciò avviene perchè è
» traviato dalle passioni, e da' desiderj del mo-
» mento.

Io non comprendo affatto qual forza possa avere un tale argomento, per provare, che il principio dell' utile, o dell' interesse bene inteso può solo fare un uomo virtuoso. È incontrastabile, che in ultimo risultamento la virtù produce la felicità dell' uomo virtuoso. Quindi un Padre saggio che ama il proprio figliuolo dee desiderare, e procurare, che esso divenga virtuoso; poichè questo saggio padre conosce, che la virtù mena alla felicita. Ma ciò non ha che fare colla quistione, che ci occupa, cioè *se il principio solo della propria felicità sia sufficiente a farci praticar la virtù ; e se un uomo operando in vista della sua sola felicità faccia delle opere veramente, e non già apparentemente virtuose*. Reid sorte dunque fuori della quistione. Ogni mezzo è causa; ma non ogni causa è mezzo; poichè una causa per esser mezzo dee esser voluta dall' agente per ottenere un fine; e non mai per se stessa. La virtù è causa della felicità ma non ne è il mezzo, poichè se diviene mezzo cessa di esser virtù.

Reid continua così: » Vi ha presso gli uomini » adulti e sani di spirito un principio di azione, » che è stato in tutti i tempi chiamato *Ragione*, » ed opposto a' principj animali, cioè alle *pas-* » *sioni*. Il fine ultimo di questo principio è il » più gran bene, o l' interesse bene inteso; que- » sto fine è molto differente da quello de' princi- » pj animali, che aspirano ad un oggetto partico-

» lare prescindendo da tutti gli altri, e senza
» considerare se la loro soddisfazione dee in de-
» finitivo procurare più bene che male. L'inte-
» resse bene inteso non può esser concepito senza
» l'intervento della ragione; esso non può dun-
» que essere un oggetto di desiderio presso gli
» esseri che son privi di questa facoltà.

È falso, che il fine ultimo della ragione è il più gran bene *nostro* o l'interesse bene inteso. Reid ha confessato, che vi sono due principj razionali di azione, il *dovere*, e l'interesse bene inteso, o in una parola l'*utile*. » Gli scopi (dice
» lo stesso Reid) di azione che la ragione sola
» può farci concepire sono nel numero di due
» *l'interesse bene inteso* ed il *dovere*. Essi han-
» no fra di essi de' rapporti molto intimi, ci pre-
» scrivono la stessa condotta, e ci prestano uno
» scambievole soccorso. Sono eziandio stati con-
» fusi sotto il solo titolo di *Ragione*. Una con-
» dotta conforme a questi principj è stata sempre
» chiamata una condotta *conforme alla ragione*
» (saggio cit. c. 1.)

La ragione dunque è destinata non solamente a mostrarci il nostro utile ma eziandio il nostro dovere. È questo un punto che Reid ha riconosciuto più volte. Egli continua così a provare, che il principio dell'utile può produrre la virtù. » To-
» sto che noi abbiamo concepito questo interesse,
» noi siamo portati dalla nostra costituzione a de-
» siderarlo ed a seguirlo. Egli riclama giusta-

» mente la preferenza su tutti gli oggetti, che
» possono entrare in concorrenza con lui. Sacri-
» ficandogli ogni godimento, che può compro-
» metterlo, sottomettendoci a tutte le pene ed a
» tutte le privazioni, che esso c' impone, noi
» operiamo conformemente alla ragione; una si-
» mile condotta ottiene l' approvazione del nostro
» cuore e quella del genere umano; la condotta
» contraria è folle ed irragionevole; ella produce
» la vergogna dell' agente; ella eccita le sue affli-
» zioni, ed il disprezzo degli spettatori.

Prima di fare le mie osservazioni su questo ul-
timo luogo rapportato, io trascriverò un altro luogo
antecedente dello stesso filosofo: » Le passioni e
» gli appetiti degli uomini li rendono sovvente
» indocili alle decisioni della loro ragione, ed in-
» sensibili a ciò che ella dichiara il più gran
» bene. Si può applicare ad ogni deviazione vo-
» lontaria dal nostro vero interesse o dal nostro
» dovere il verso di Giovenale: *Video meliora*
» *proboque, deteriora sequor*. Quando noi opera-
» mo così noi condanniamo noi stessi, noi sap-
» piamo che ci conduciamo come le bestie laddove
» dovremmo condurci da Uomini, noi siamo con-
» vinti che la ragione avrebbe dovuto reprimer la
» passione, e non cederle vilmente.

» Allora che le conseguenze della nostra con-
» dotta ricadono su la nostra testa noi ce le im-
» putiamo a noi stessi; noi ci rimproveriamo a-
» maramente la nostra follia, e sentiamo che ne

» avremmo della tristezza anche quando non ne
» saremmo risponsabili avanti Dio. Noi abbiamo
» peccato contro di noi ed attirato su la nostra
» testa un castigo meritato; dal che possiamo con-
» cludere, *che se il principio dell' interesse bene*
» *inteso non non ci dà l' idea del bene e del*
» *male nella condotta*, *esso ci dà almeno quel-*
» *lo di sapienza e di follia*. Quando le passioni
» e gli appettiti rendono a questo principio l'ob-
» bedienza che gli devono, esso produce in noi
» una sorte di approvazione interiore, ed una
» sorte di disapprovazione e di rimorso quando
» esso cede alle passioni ed agli appetiti.

» Sotto questo doppio rapporto, il principio
» dell' interesse rassomiglia talmente al principio
» morale o alla coscienza colla quale d' altronde
» è sì generalmente in armonia, che si confon-
» dono ordinariamente l' uno e l' altro sotto il
» solo e medesimo nome di *Ragione*. Questa ras-
» somiglianza ha condotto molti filosofi dell' anti-
» chità ed alcuni de' tempi moderni a risolvere
» la coscienza o il sentimento del dovere nell' in-
» teresse bene inteso.

Io propongo a Reid questi casi: Un figliuolo, su la veduta di una ricca eredità che egli acquisterebbe per la morte di suo padre, si propone di avvelenare il padre; ma riflettendo su l' esecuzione del suo proponimento vede, che il suo misfatto sarà facilmente scoverto, e lo menerebbe all' infamia ed alla morte: egli, guidato dal suo *in-*

teresse bene inteso, conosce esser più vantaggioso per lui il soffrire per qualche tempo la privazione dell' eredità, che l' andare incontro alla infamia ed alla morte, con procurare la morte del padre; egli perciò, pel principio dell'utile o dell' interesse bene inteso, si astiene dal commettere il parricidio: ciò supposto, io domando a Reid, se questo figliuolo esegue un atto di virtù verso il padre; o non è piuttosto un parricida sebbene non abbia la sua mano commesso il parricidio? Io son sicuro, che il filosofo citato riflettendo a questo caso riguarderebbe con orrore ed indignazione questo perfido figliuolo; e che egli sarebbe costretto di confessare, che se il parricidio non è stato commesso dalla mano dell' iniquo figliuolo, lo è stato certamente dal cuore. La virtù risiede forse nelle opere esteriori, e non già nell'interno dell'anima? un uomo vorrebbe godere della moglie del suo amico: questa per compiacerlo domanda una grossa somma di danaro: egli bilancia fra il piacere ed il prezzo con cui dee comprarlo; e ritrovando, che il prezzo è maggiore del valore del piacere, in vista del suo interesse bene inteso, si risolve di non commettere l'adulterio desiderato: domando a Reid, costui è esente forse dal delitto dell' adulterio? La risposta del nostro divin Salvatore decide la quistione conformemente alla vera filosofia: *Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso in cuor suo adulterio con essa.*

Un uomo vorrebbe vendicarsi del suo nemico uccidendolo; ma egli paragona il piacere della vendetta colle agitazioni, i timori, ed i pericoli a cui va incontro coll' uccidere il suo nemico; e così si astiene di sfogare il suo odio, e lo trattiene dentro il suo cuore; dirà forse Reid, che costui ha praticato l' atto virtuoso del perdono del proprio nemico? Non dirà egli piuttosto, se vorrà rispettare la virtù, ed avere in orrore il vizio, che un tal uomo è internamente vendicativo ed omicida?

Egli non basta non fare il peccato per motivo della confusione, e de' mali che arreca; ma bisogna detestarlo, perchè è opposto alla giustizia. Il timore della pena qualunque questa sia, non cambia l' affetto al peccato; e colui che nol commette pel timore di esserne punito, ha l' affetto eziandio al peccato, ed è disposto a commetterlo se lo potesse fare impunemente; perchè non è l' odio del peccato, che l' impedisce di commetterlo, ma il solo timore de' castighi lo trattiene. Ciò ha fatto dire ad un antico e dotto Padre della Chiesa, *che colui il quale non evita di fare il male che pel timore del gastigo, è nemico della giustizia, che punisce il peccato; che egli distruggerebbe questa giustizia, se fosse possibile, acciò potesse peccare liberamente; che la volontà di peccare vive sempre nel fondo del suo cuore, quantunque se ne astenga al di fuori.*

» Inaniter putat victorem se esse peccati, qui

» poenae timore non peccat : quia etsi non im-
» pletur foris negotium malae cupiditatis , ipsa
» tamen mala cupiditas intus est hostis . . . .
» Quantum in ipso est, mallet non esse iustitiam
» peccata prohibentem atque punientem. Et utique
» si mallet non esse justitiam , quis dubitaverit,
» quod eam si posset auferret? Ac per hoc quo-
» modo justus est, justitiae talis inimicus, ut eam
» si potestas detur, praecipientem auferat, ne com-
» minantem vel judicantem ferat ? Inimicus ergo
» justitiae est qui poenae timore non peccat (1).

Egli non è un esser giusto , quando si prati-
cano le opere esteriori della giustizia, per la glo-
ria umana. Colui che non fa il male , perchè te-
me l'infamia , non è virtuoso. Egli bisogna te-
mere di essere infame all'occhio della propria co-
scienza; piuttosto che agli occhi degli altri; onde
si dice bene in un sonetto in cui si biasima il
fatto di Lucrezia romana

Rendersi al fallo e poi morir non basta
Pria morir che peccare , Incauta e stolta
Ebbe in pregio il parer non l'esser casta.

§. 23. Ma seguiamo ad ascoltare Reid e ad
esaminare il valore de' suoi ragionamenti.

» L'applicazione di questo principio (dell' inte-
» resse bene inteso) alla nostra condotta implica
» una conoscenza estesa della vita, ed una valu-

(1) S. Agostino ep. CXIV. ad Anastas.

» tazione esatta de' beni e de' mali di cui essa
» è seminata, sotto il triplice rapporto del loro
» valore intrinseco, della loro durata, e della
» loro possibilità.

» Colui è certamente savio, se pure un simile
» grado di sapienza è possibile, che in tutti i
» casi, o ancora solamente ne' casi importanti
» discerne il suo interesse bene inteso, *e non se-*
» *gue altra regola di condotta.*

» Se alcuno voglia rimettersi all' opinione una-
» nime degli spiriti di tutti i secoli, il principio
» dell' interesse bene inteso conduce alla pratica
» di tutte le virtù. Esso genera subito diretta-
» mente la prudenza, la temperanza, ed il co-
» raggio.

» Quando in seguito gli uomini si considerano
» come creature socievoli, la cui felicità o infe-
» licità è strettamente legata con quella de' loro
» simili; quando eglino osservano, ritrovarsi nella
» loro costituzione una folla di affezioni benefiche,
» il cui sviluppamento è una delle principali sor-
» genti de' loro godimenti e della loro felicità;
» questo principio li conduce ancora, sebbene me-
» no direttamente, alla pratica della giustizia,
» dell' umanità, e di tutte le virtù sociali.

» Egli è vero, che l' interesse bene inteso non
» può generare da se stesso alcuna affezione be-
» nefica; ma se simili affezioni fanno parte della
» nostra natura, e che una gran porzione della
» nostra felicità deriva dalla loro diffusione, l'in-

» teresse bene inteso ci porta a coltivarle con
» tanta maggior cura, che ogni affezione bene-
» fica fa della felicità altrui la nostra propria fe-
» licità (1).

Tutti questi ragionamenti son viziosi; e contengono degli equivoci, che conviene dileguare. Noi dobbiamo fare quelle azioni che la retta ragione ci mostra di essere utili, ma non dobbiamo farle perchè ci sono utili, ma perchè la nostra ragion pratica legislativa e morale ci comanda di farle. La ragione, che ci mostra l'utile non è mica la ragion pratica e morale; ma è la ragion teoretica. Io vedo per cagion di esempio, che il mangiare cibi sani è utile, perchè conserva nella sua robustezza il corpo, e ci toglie tanti dolori, a cui andremmo incontro coll'intemperanza; ma nella conoscenza di questo utile io non trovo ancora il dovere, e l'obbligazione morale. La proposizione: *la temperanza è utile*, non è mica la stessa di quest'altra: *la temperanza è un dovere*. Ora se io sarò temperante solamente pel mio utile, io non saprei riguardare la mia condotta come virtuosa; ed io potrei riguardare la temperanza come una perizia di viver bene, non già come una virtù morale. Reid stesso ci ha detto, in un luogo innanzi trascritto nel §. 22; che se il principio dell'interesse bene inteso non ci dà l'idea del bene e del male nella condotta, esso ci dà almeno quella

(1) Saggio III. p. III. cap. III.

di sapienza e di follia. Io ricevo questa concessione del citato filosofo, e dico che l' uomo il quale usa la moderazione nell' uso del mangiare e del bere, opera da saggio, da accorto, da illuminato; ma che non esegue alcun atto di virtù morale.

Egli è certo, che l' uomo ha de' doveri verso sè stesso. Chi mai non accuserà di delitto e di peccato l' intemperanza di un uomo, che per un piacere di gola deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accuserà di delitto e di peccato colui che uccidesse se stesso? Chi mai non imputerà un delitto di accidia a quell' uomo che vive nell' ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà naturali? L' uomo ha dunque de' doveri verso di se stesso, ed il perfezionamento del proprio stato, o la ricerca della propria felicità cade sotto il comando della legge morale.

La ricerca della propria felicità è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste se non che nella ricerca illuminata della propria felicità, e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni e de' mali. Questa prudenza non diviene virtù, se non quando ha il dovere per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale obblio porta pregiudizio all' altrui felicità. Ciascun uomo è stato destinato dal creatore per fare il bene di tutto il genere umano per quanto gli è possibile, e per glorificare l'Autore infinito del suo essere. Affinchè egli

potesse adempiere questo fine augusto è necessario, che perfezioni le sue facoltà naturali. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi, senza conoscenze, senza fortuna, nulla può fare o almeno molto poco per la felicità della società, nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, all' abilità, ed alla fortuna; posto solamente, che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. Questa dottrina ha per maestro un grande moralista: *sive manducatis*, *sive bibitis*, *sive aliud quid facitis*, *omnia in gloriam dei facite*, dice il grande Apostolo delle genti. Il principio dell'utile è distinto da quello del dovere; e Reid stesso ne conviene; e come può esso produrre degli atti doverosi? La causa dee avere il potere di produrre l'effetto.

Il nostro interesse bene inteso, dice Reid, è legato alle relazioni che abbiamo co' nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di ufficii da cui refluisce a noi il bene che bramiamo. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini, fa d'uopo per nostro interesse renderci amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri, se non che evitando di offenderli, e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate il vostro nemico, questi avrà sempre maggior motivo di odiarvi, e di farvi del

male : perdonandolo voi gli farete cader di mano il ferro con cui vuol ferirvi : così il vostro interesse vi detta *di non offendere alcuno, e di fare agli altri tutto il bene che potete ; ed anche di perdonare i vostri nemici.* Questo in sostanza è il ragionamento con cui Reid cerca di provare, che il principio dell' interesse bene inteso è sufficiente a farci praticare i doveri verso i nostri simili. Ma questo ragionamento è falso. Chi ama gli altri uomini come mezzi della propria felicità, non ama gli altri, ama se stesso ; e quindi se adempie le opere esteriori comandate verso gli altri, è reo di trasgredire il precetto di amare gli altri come se stesso. Io ho mostrato nel §. 21 la deformità di questa morale dell'interesse bene inteso : io vi rimando il lettore e pongo Reid in contradizione con se stesso trascrivendo il seguente luogo di questo filosofo. Dopo di avere il filosofo citato cercato di stabilire nel Capitolo III.° che abbiamo citato, « *che il principio dell' interesse* » *bene inteso conduce alla pratica di tutte le* » *virtù*, egli imprende a provare nel capitolo seguente *l' insufficienza di questo principio. Che! Il principio dell' interesse bene inteso conduce alla pratica di tutte le virtù*, non è una proposizione identica della seguente : *Il principio dell' interesse bene inteso è un principio sufficiente alla pratica di tutte le virtù ?* E questa ultima proposizione non è forse evidentemente in contradizione colla seguente : *Il principio dell' interesse*

bene inteso è insufficiente alla pratica di tutte le virtù?

Ma trascriviamo i ragionamenti di Reid:

» Dopo d'aver esposto la natura di questo prin-
» cipio di azione (l'interesse bene inteso) io deb-
» bo per terminare segnalare la sua *insufficienza*,
» allora che si ammette, all'esempio di certi fi-
» losofi, che esso è il solo principio regolatore
» delle azioni umane.

» Io dico che in questa supposizione; 1.° esso
» non sarebbe una regola di condotta sufficiente-
» mente chiara; 2.° che esso non innalzerebbe
» il carattere dell'uomo al grado di perfezione
» di cui è suscettibile; 3.° che esso non procu-
» rerebbe da se solo tutta la felicità, che ci fa
» gustare, quando è associato ad un altro princi-
» pio razionale, la sommissione disinteressata al
» dovere.

» 1.° Io penso sul bel principio che la più gran
» parte del genere umano non s'innalza giammai
» ad una conoscenza della vita umana così estesa,
» nè ad una valutazione de' beni e de' mali da'
» quali è seminata tanto esatta quanto lo doman-
» derebbe l'applicazione del principio dell'inte-
» resse bene inteso . . . L'ignoranza degli uomini
» concorre colle loro passioni per traviare il loro
» giudizio su questo punto capitale. Ciascuno, ne'
» suoi momenti di tranquillità, desidererebbe co-
» noscere qual è il suo interesse bene inteso, a
» fine di operare in conseguenza dello stesso; ma

» la difficoltà di scovrirlo con chiarezza a traverso
» della diversità delle opinioni, e l'importunità
» de' desiderj presenti fa, che il più sovvente noi
» rinunciamo a questa ricerca, e che cediamo al-
» l'inclinazione del momento.

» L'uomo ha dunque bisogno di esser condotto
» a ciò che egli dee fare da una face più lumi-
» nosa del barlume luminoso dell'interesse bene
» inteso. Egli vi ha luogo di credere, che il sen-
» timento del dovere eserciti in molti casi una
» più potente influenza della veduta di un inte-
» resse lontano; non si può dubitare almeno che
» la coscienza di averlo violato non sia qualche
» cosa più penosa della semplice afflizione di avere
» ignorato il suo interesse.

» 2.° Se il proseguimento costante del nostro
» interesse bene inteso produce in un uomo illu-
» minato una sorte di moralità, che merita qual-
» che grado di approvazione, ella è incapace di
» produrre quelle virtù sublimi, che eccitano al
» più alto grado la nostra stima, e la nostra am-
» mirazione.

» Noi diamo il titolo di saggio a quell'istesso
» la cui sapienza non ha per iscopo, che il suo
» interesse; e certamente se egli segue inevita-
» bilmente questo fine a traverso gli ostacoli e
» le tentazioni che incontra sul suo cammino,
» egli è molto superiore all'uomo che, propo-
» nendosi lo stesso scopo, se ne lascia continua-
» mente distogliere da' suoi appetiti e dalle sue

» passioni, e si prepara scientemente a ciascun
» passo de' soggetti di vivo pentimento.

» Con tutto ciò intanto questo saggio, i cui pen-
» sieri e le cui cure non hanno che sè stesso per
» oggetto, che non va eziandio alle affezioni so-
» ciali che nella veduta della felicità, che esse le
» danno, questo saggio per lo appunto non è l'uo-
» mo che noi ammiriamo e che amiamo. Come
» un abile mercante egli porta la sua mercanzia
» al mercato il più frequentato, e non lascia sfug-
» gire alcuna occasione di venderla al prezzo il
» più elevato. Egli opera bene e saggiamente;
» ma lo fa per se stesso, noi non gli dobbiamo
» niente per una simile condotta. Il suo proprio
» bene è il fine ultimo del bene che egli fa agli
» altri; egli non ha dunque alcun titolo alla loro
» riconoscenza ed alla loro affezione. Se ciò che
» egli fa è virtù, essa non è virtù della spezie
» la più nobile; ella è una virtù bassa e mer-
» cantile; ella non saprebbe nè elevar lo spirito
» di colui che la possiede, nè conciliargli la sti-
» ma e l'amore de' suoi simili. A qual cosa si
» legano naturalmente il nostro amore e la nostra
» stima? A colui il cui cuore più elevato si apre
» a più nobili simpatie; a colui che sposa la vir-
» tù non per la dote, che ella gli porta, ma pel
» suo merito; a colui, la cui benevolenza non è
» egoismo, ma disinteresse e generosità; a colui
» che obbligando se stesso, prende a cuore il bene
» generale, non come un mezzo, ma come uno

» scopo: a colui finalmente che ha orrore di una
» bassezza, allora eziandio che essa gli è di pro-
» fitto, e che ama la giustizia anche allora che
» essa ferisce i suoi interessi.

» Tale è a' nostri occhi l'uomo perfetto, l'uo-
» mo appresso di cui quegli che non ha altro scopo
» che il suo proprio interesse ci sembra un es-
» sere di una specie inferiore, e disprezzabile.
» La bontà disinteressata e la giustizia sono gli
» attributi gloriosi della natura divina; senza que-
» sti attributi, Dio potrebbe essere un oggetto di
» timore o di speranza, ma non di adorazione.
» La gloria dell'uomo è di offrire una riflessione
» di questa divina immagine.

» *Adorar Dio ed essere utile a' suoi simili,*
» *senza giammai tener conto del suo proprio*
» *interesse, è un grado di virtù che sorpassa*
» *tutte le forze della natura umana; ma servir*
» *Dio e gli uomini nella sola veduta del suo*
» *interesse è il calcolo di uno schiavo, e non*
» *già il libero sagrifizio che richiedono da noi*
» *la religione e la virtù* (1).

§. 24. La confusione de' due principj razionali di azione, la felicità ed il dovere; e l'ignoranza de' loro scambievoli rapporti è stata una feconda sorgente di errori negli antichi filosofi. Tanto gli Epicurei che gli Stoici non conoscevano che un solo principio razionale di azione, la felicità. Ma

(1) Saggio cit. c. IV.

i primi la riponevano nella privazione del dolore quale che siasi, e nel possesso del piacere; laddove i secondi la mettevano nella sola virtù. Ora se la felicità consiste nella virtù segue, che i dolori più acerbi, le afflizioni le più profonde non potevano in conto alcuno alterare la felicità del saggio che possedeva la virtù. Il saggio degli Stoici doveva esser libero da passioni, dal timore, e dalla tristezza, dal dolore, e dalla gioja. Egli non doveva affliggersi della perdita della sua moglie, de' suoi figliuoli, de' suoi amici, nè di alcuna sventura particolare che potesse accadere sì a lui, che agli altri quali che sieno, nè anche di alcuna calamità pubblica ancorchè questa fosse la ruina della propria patria. Ora tali sentimenti non sono conciliabili colla benevolenza, che noi dobbiamo a' nostri simili, e coll' amore della nostra patria. Lo stoico, coerente nella condotta a questi principj, non doveva avere per le disgrazie altrui quella caritatevole commiserazione, di cui la nostra natura morale ci fa una legge. Egli doveva sommergere ogni sentimento di affezione naturale. In effetto, se il dolore non è un male, e non rende l' uomo infelice, perchè avrei io il dovere di satollare i famelici, di vestire i nudi, di consolare gli afflitti? Se il dolore non è un male, perchè mi sarebbe vietato di cagionarlo a' miei simili? Tali in fatti erano i sentimenti degli Stoici. Questa dottrina apprendeva a' Re di riguardare i mali del loro popolo, e l' eccidio dei

loro Soldati come cose indifferenti. Da questa dottrina segue generalmente, che un uomo non può fare nè bene, nè male ad un altro, e che noi abbiamo torto di dire, parlando delle cose, che l'una ci nuoce, e che l'altra ci giova: così in effetto pensavano gli Stoici: La gran massima di Epitteto era: *che un uomo non può nuocere ad un altro, ma che ciascuno si fa del male o del bene per le sue proprie azioni.* Ma questa massima per lo appunto distrugge il fondamento di tutti i nostri doveri verso degli altri.

Io so bene, che gli Stoici poggiavano su di un altro fondamento i nostri doveri verso degli altri. L'imperatore Marco Antonino dice, che ogni uomo, il quale fa una ingiustizia è empio perchè la natura universale avendo fatto gli animali razionali gli uni per gli altri, affinchè eglino si dieno de' soccorsi scambievoli, colui che viola questa legge commette una empietà verso la Divinità la più antica e la più rispettabile. Colui che mentisce volontariamente è empio, perchè egli fa una ingiustizia ingannando. Colui che mentisce involontariamente è ancora un empio, perchè egli rompe l'armonia della natura universale, e si sottrae alla legge del mondo, combattendo contro la natura dell'universo. Perchè egli combatte contro di essa andando contro i suoi ordini, cioè contro le sue verità fondamentali. Colui che riguarda il piacere come un bene, ed il dolore come un male è ancora un empio; perchè è im-

possibile, che egli non accusi la natura, di aver fatto una divisione ingiusta di queste cose fra i buoni ed i malvagi; poichè vedesi ordinariamente essere i malvagi ne' piaceri, e possedere tutti i beni che loro gli procurano, nell'atto che i buoni son oppressi di pene e di dolori. Ogni uomo, che non riguarda con occhi indifferenti il dolore ed il piacere, la morte e la vita, la gloria e l'ignominia, cose indifferenti agli occhi della natura universale, è manifestamente empio.

Sostituendo nel ragionamento di questo Imperator filosofo alla natura universale Iddio Creatore del Cielo e della Terra, io vedo bene, che i doveri verso i nostri simili poggiano su la volontà divina; ed in ciò ravviso la dottrina Cristiana uniforme alla sana filosofia; ma io non vedo mica, come gli uomini sieno destinati a soccorrersi scambievolmente: il soccorso è un nome vano se non toglie o non allevia de' dolori, e non reca de' piaceri.

Epicuro insegnava, che l'uomo doveva far tutto per se stesso, essendo la propria felicità il suo ultimo fine; che la felicità consisteva ad aver lo spirito tranquillo ed esente da tristezza, ed il corpo sano ed esente di pena. In conseguenza una delle sue massime era, che le cure e gli affari sono incompatibili colla felicità; e che perciò l'uomo saggio non dee esporsi ad alcun pericolo, nè pel bene pubblico o per rendere servizio alla sua patria, nè per i suoi parenti ed amici; egli per-

cio distruggeva una parte de' doveri di un padre di famiglia, di un cittadino, e di un amico. Epicuro distoglie l' uomo saggio dal matrimonio, pel timore degl' imbarazzi di questo stato, e per l'amore del riposo e della tranquillità; perchè quando uno è Padre non può impedirsi di essere inquieto della sorte de' suoi figliuoli, di temere per essi la malattia, e le altre miserie dell' umanità. Per la stessa ragione egli proibisce alle persone prudenti, di mescolarsi negli affari pubblici, e di occupar delle cariche. Il suo esempio fu conforme alla sua dottrina: egli menò una vita privata e ritirata.

È incontrastabile, che queste massime di Epicuro sono conformi all' interesse bene inteso: intanto esse sono contrarie ad una gran parte de'nostri doveri sociali.

L' ingiustizia, secondo Epicuro, non è un male in sè; ma per cagione del timore che la segue: si teme di essere scoverto pratticandola, da coloro che sono incaricati di punire le azioni riputate ingiuste, ecco ciò che fa il male. L'uomo che pecca in segreto, cioè che viola in segreto le leggi civili, non dee immaginarsi di poter tenere la sua azione segreta, anche quando egli avesse fatto la stessa cosa, senza essere scoverto perchè fintanto che egli vivrà, non sarà certamente sicuro di sfuggire agli occhi penetranti de' magistrati. È questa nella sua propria natura la morale dell' interesse bene inteso: essa non può certamente fare amar

la giustizia ; ma solamente può far temer la pena che segue violandola.

Mi piace di riportar qui su questa morale Epicorea un bel pezzo del moralista Pietro Tamburini : « Noi prendiamo per mano l' uomo Epicu-
» reo in se stesso , e supponiamo che si guidi
» unicamente dalle teorie dell' utile, e del piace-
» re , indipendentemente da qualunque altra per-
» sonale affezione ; ed in questa precisione dicia-
» mo , essere questo uomo , anche sotto la forza
» de' patti , delle convenzioni e delle leggi un
» uomo pericoloso , sempre sul pendìo di nuoce-
» re , un uomo finto , un virtuoso da scena , un
» eroe da teatro. L' uomo di Epicuro nella union
» co'suoi simili sotto i patti e le leggi degli uo-
» mini si debbe risguardare come in uno stato
» di violenza e di forza. Se l' uomo di Epicuro
» fosse isolato , egli non avrebbe che a seguire
» gli oggetti , che gli producono il sentimento del
» piacere , il comodo della vita , e la pace inter-
» na dell'animo , ciò che tende a conservare la
» sanità del corpo , e la quiete dello spirito ,
» e fuggire attentamente ciò che nuoce alla mac-
» china , o ciò che può turbare lo spirito. Quin-
» di suggerisce sopra tutto di armarsi contro il
» terrore de' mali , e massimamente contro il ti-
» mor della morte, veleno precipuo del più puro
» piacere. Ei vuole, che l'uomo non abbia paura
» della morte , giacchè essendo questa una estin-
» zion di cognizione , e di senso , non ci appar-

» tiene niente, e mentre noi esistiamo ella non è,
» e quando ella arriva noi abbiamo finito di esse-
» re, e quindi non debbe affliggere nè i vivi che
» non la provano, nè i morti che non la sentono.
» Quindi sbandita ogni apprensione di essa inse-
» gna a godere del piacere dolce ed amabile della
» vita. L'uomo Epicureo considerato isolato non
» avrebbe altra cura che di accrescere i mezzi
» di goder del piacere, o diminuire i desiderj,
» per non turbar la quiete dell'animo.

» Ma l'uomo Epicureo considerato nell'union
» co' suoi simili si ritrova in necessità di combi-
» nare l'utile proprio coll'utile altrui. Trova il
» suo interesse spesso in conflitto coll'interesse de'
» suoi simili; trova un contrasto a' suoi deside-
» rj, ed a' suoi piaceri ne' desiderj degli altri;
» egli si trova obbligato a far servire d'istrumenti
» al suo interesse gli stessi suoi rivali, e compe-
» titori nell'interesse, e trovandosi dall'altra parte
» sotto le leggi ed i patti degli uomini, che non
» può violar senza danno, si trova nella necessità
» di usare del calcolo, dell'esame, del confronto
» per far servire i suoi simili a se medesimo, e
» quindi ricorre all'arte per levare gli ostacoli al
» suo piacere, e per procacciarsi i mezzi di con-
» seguirlo. L'epicureo isolato, se mai per avven-
» tura s'incontrasse in chi volesse impedire l'og-
» getto dell'utile, o del piacere, userebbe della
» forza per prevalere. Ma l'epicureo nella union
» co' suoi simili sotto le leggi è sotto una forza

» che prevale. Quindi convien che ricorra all' a-
» stuzia, per tentar di eludere con essa la forza,
» che non può vincere... Egli condotto da' suoi
» principj a riferir tutto a se stesso, a tutto sa-
» crificare all' utile proprio, non potendo ciò otte-
» ner colla forza, per essere sotto le leggi, e sotto
» un poter superiore, riduce a sistema l' astuzia
» per ottenere ciò che altrimenti non può. Da
» qui nascono gli officî che presta a' suoi simili,
» e da quel fonte solo derivano tutte le più belle
» virtù. Questo uomo riguarda l' astuzia come
» un' arte necessaria a declinare i pericoli, a ri-
» muovere gl' impedimenti, ad avvicinarsi i suoi
» simili da' quali spera piacere e vantaggio, ed
» a quest' arte dà il nome di consiglio, e di sa-
» pienza; ed egli la modifica in mille maniere,
» ed or la chiama giustizia, ora beneficenza, ora
» umanità, ora generosità, ora valore. Ma che
» importa, voi dite, purchè l' uomo epicureo
» eserciti tutte queste virtù, che sono quegli of-
» ficj socievoli, che legano la società, e conser-
» vano il buon ordine? Importa, rispondo io,
» importa moltissimo, che queste virtù sieno vere
» virtù, non virtù apparenti, non virtù da tea-
» tro e da scena. Importa moltissimo, che l'ami-
» co abbia nel cuore un sentimento di tenerezza
» per me, e non sia come un comico che rap-
» presenti un megacle in teatro. Se le virtù non
» hanno una radice nel cuore, esse non sono che
» una maschera delle virtù, e l' uomo epicureo

» non ha bisogno di questa radice. Basta per lui
» la esteriore corteccia degli officj socievoli; ba-
» sta per lui l'impostura, la lusinghiera vernice
» della beneficenza, e della umanità, senza che
» il cuore vi unisca l'interiori suoi sentimenti.
» Tutta la sapienza dell'epicureo consisterà in un
» simulato commercio di officj verso i suoi simi-
» li, che può comporsi col cuore più perfido;
» e colui sarà più sapiente, che coll'arte, e col-
» l'astuzia saprà ingannare i suoi simili, per con-
» seguire il suo fine. Sono parole vòte di senso
» gratitudine, beneficenza, fedeltà, amicizia, se
» non giovano all'interesse dell'uomo, e si pren-
» dono ad imprestito vocaboli, che non apparten-
» gono a questa morale. Quindi non è meraviglia,
» che diffusa tra noi la morale dell'utile, e del
» piacere, ormai non si veda, se non se la ma-
» schera delle virtù socievoli, ed il commercio
» de' reciproci officj si riduca ad un commercio
» di adulazione, di frodi, d'inganni, e si tratti
» da mentecatto, e da folle chi non sa coll'arte
» arricchire anche a spese de' suoi simili, o dello
» stato. Questi sono i prodotti della molla dell'in-
» teresse, costituita per unica base delle affezio-
» ni, ed azioni dell'uomo. (1)

Queste riflessioni sono esatte, e conformi a quelle da me fatte antecedentemente su questo stesso oggetto. Io ho mostrato dippiù una verità molto

(1) Lezioni di Filosofia morale, Lez. VII. Vol. III.

importante, ed è che nella conoscenza dell' utile non si contiene il dovere, o l'obbligazione morale di fare le azioni utili.

L' obbligazione attiva dicono, con Wolfio, gli avversarj, *consiste nella connessione de' motivi coll'azione. L'obbligazione passiva consiste nella morale necessità di operare in tal modo per essere felice.* I motivi, che muovono la volontà sono l'allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere; vi ha dunque una connessione fra il nostro *ben essere* e le azioni buone, perchè ve ne ha una fra l'effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costante, e ci menano al dolore; sono dunque le cause della nostra infelicità. Vi ha dunque una connessione fra le azioni male e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l' effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni consiste, secondo Wolfio, l' *obbligazione attiva.* Una siffatta connessione conosciuta dall' intelletto impone alla volontà la necessità morale di operar bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone, e di evitare le azioni male: in questa necessità morale consiste, secondo l' autore citato, l' *obbligazione passiva.* Dire, per cagion di esempio, che noi siam obbligati a frenar gl' impeti della vendetta è lo stesso che dire esservi fra il

seguire questi impeti ed il nostro *mal essere* una connessione necessaria; ed il dire, che siam obbligati a perdonare il nemico, è lo stesso che dire esservi fra questo perdono ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di operare in questo modo e non altrimenti; ed in questa necessità morale di operare in questo modo per esser felice consiste l' *obbligazione morale passiva*. Dire, che siam obbligati a perdonare il nemico è lo stesso che dire, essere il perdono del nemico un mezzo necessario pel nostro *benessere*: è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro dovere. Tale è, secondo la morale dell' interesse personale, la genesi dell' *obbligazione morale del dovere*; e perciò della *legge morale*. È falso dunque, così si conclude contro di me, che il dovere, e la moralità non può sortire dall' utile, o dall' interesse bene inteso.

Ma questo ragionamento nulla prova. Il dire: *il perdonare il nemico è un atto utile a chi lo fa*, non è mica una proposizione identica della seguente: *il perdonare il nemico è un dovere*: la nozione di dovere non è la stessa della nozione di *utile*. La ragione che ci mostra l'utile non è la stessa di quella che ci comanda di farlo. La nozione dell' utile è una nozione oggettiva; quella del dovere è una nozione soggettiva. Il desiderio di esser felice è un principio indeliberato di azione:

esso non può essere riguardato come l'espressione di una legge, o di una regola obbligatoria. La ragione che c'indica solamente i mezzi di esser felici non contiene ancora il precetto di seguirla. Vi si richiede un altro principio di azione, che ci comanda di porre in opera i mezzi per esser felici. Non può dunque giammai identificarsi il principio dell'utile con quello del dovere; e tutti gli sforzi per identificarli son vani.

§. 25. Il sig. Tamburini, il quale ha fatto tante sode osservazioni contro la morale dell'interesse personale, ha poi nella seguente lezione avanzato delle proposizioni, che non possono conciliarsi coll'esistenza di un amore disinteressato nell'uomo. Egli scrive: « Adotteremo di buon » grado la definizione, che in generale dà Epi» curo della felicità, cui l'uomo tende continua» mente, e la faremo con esso consistere nell'in» terna pace, nel pieno contento, nel piacer per» manente dell'anima umana, e riguarderemo » questo stato *come il sommo bene*, e *l'ultimo* » *fine dell'uomo*.

Questa ultima proposizione è falsa, ed in contradizione con tutte le dottrine, che il sig. Tamburini ha costantemente insegnate. Se il sommo bene consiste in uno stato interno dell'anima umana, il sommo bene si dee riporre in una creatura; dottrina che il sig. Tamburini ha sempre rigettato con orrore insegnando; che il sommo bene è Dio, e non già alcuna creatura. Se l'ul-

timo fine dell' uomo è uno stato interno dell'anima propria, l'ultimo fine dell' uomo è sè stesso; se l' ultimo fine dell' uomo è sè stesso, l' uomo non può amare altra cosa, che sè stesso, e tutti i belli argomenti del sig. Tamburini contro la morale dell' utile rimangono di niun valore.

Lo stesso filosofo passa a disamina l'opinione dell' Autor del sistema della natura, il quale vuole che la ricompensa sia compagna indivisibile della virtù, e che essa consiste nell' interiore soddisfazione, che l'animo prova nell' esercitarla, e dice che l' uomo virtuoso è felice in se stesso non per la sterile idea della virtù, ma pel piacere che ei sente nella testimonianza interiore, che la sua coscienza gli rende di non aver deviato da' suoi doveri; testimonianza che raddolcisce ogni sua pena, e che lo rende contento di se senza un minimo pensiero, che turbi la sua gioja interna, pura e serena. Il sig. Tamburini fa su di questa dottrina le seguenti riflessioni: « Sono pieni i li-
» bri degli stoici di queste massime splendide, e
» grandiose. Basta leggere gli opuscoli di Plutar-
» co, le epistole di Seneca, le riflessioni di Marco
» Aurelio, l' enchiridio di Epitteto per vedere
» l'enfatica maniera, con cui questi parlano della
» virtù, e della ricompensa che l' accompagna.
» Non mi stupisco, che questi scrittori pieni di
» una filosofia fondata sull'orgoglio del cuore uma-
» no usino delle pompose espressioni, che possono
» adescare i men cauti ad amare le loro belle

» teorie. Ma mi reca ben maraviglia, che un
» Autore disperatamente attaccato alle massime
» di Epicuro ricorra alle astrazioni della stoica
» vanità per mascherar la deformità della moral
» del piacere, senza avvedersi che ei cade in una
» stravagante contraddizione ». Questa osservazione del sig. Tamburini è giusta; egli soggiunge nondimeno: « ma ciò poco importa per noi.
» Basta per noi di dissipare l'illusione degli stoici
» sulla ricompensa della virtù. La virtù è bella,
» ed amabile. Ma ben presto cesserebbe di com-
» parir così bella, se comparisse disgiunta da ogni
» speranza di ricompensa. Le attrattive della virtù
» avrebbero poca energia sul cuor dell'uomo, se
» la virtù non presentasse all'uomo un premio,
» che essa si merita. Una virtù sterile, ed infe-
» conda si loderebbe, come si loda una bella pit-
» tura, la simmetria di una fabbrica, che non
» c'interessa. La idea dell'ordine piace all'essere
» ragionevole, che è fatto per l'ordine; e la virtù
» altra cosa non è, che l'ordine degli affetti, e
» delle azioni umane. Ma l'ordine piace e dilet-
» ta, perchè questa è la via, ed è l'unica via,
» che ci porta al ben essere ed alla perfezione.
» L'uomo si compiace di esercitar la virtù, *perchè*
» *così essendo nella via dell'ordine è sulla stra-*
» *da, che lo conduce alla felicità. La interior*
» *soddisfazione, che ei prova nel coltivar la*
» *virtù proviene dalla speranza di un bene, che*
» *egli aspetta dal coltivarla.* L'agricoltore sparsa

» di sudori la fronte torna giulivo a casa la sera
» dopo le diurne fatiche impiegate nella coltura
» del campo, e si rallegra e compiace di aver
» soddisfatto ad un dovere del suo stato.

» Ma questa sua interiore contentezza ha di pro-
» spetto i copiosi manipoli, che ei spera di rac-
» cogliere nella stagione della messe. Togliete a
» lui siffatta speranza; lo vedrete ben presto non
» sol senza energia, e senza letizia, ma col capo
» chino lo sentirete a lagnarsi della sua vita sten-
» tata, e della sua sorte infelice. Convien disin-
» gannarsi. Una virtù disgraziata, una virtù ste-
» rile ed infruttuosa riscuoterà lode, ed ammira-
» zione; ma non saprà interessare il cuore del-
» l'uomo. *Se l' uomo è contento nell' esercizio*
» *della virtù, ciò segue perchè l' uomo consi-*
» *dera nell' interiore soddisfazione che prova per*
» *essa, una caparra della ricompensa che aspetta.*

» Non conviene separare nell'uomo le affezioni,
» che la natura congiunse. *Essa impresse nell'uo-*
» *mo una idea dell'ordine, ed un'affezione per*
» *esso.* Onde veggiamo per isperienza, che per
» quanto al cuor dell' uomo col disordine si de-
» pravi e si guasti, gli uomini più scellerati ren-
» don giustizia alle più belle virtù; e se non giun-
» gono ad amarle in se stessi per un forte inte-
» resse, che li distoglie dalle medesime si sen-
» tono sforzati a lodarle negli altri. *Questa im-*
» *pressione, chiamatela come vi piace, o sen-*
» *timento morale ingenito all' uomo, od una*

» *conseguenza delle relazioni essenziali allo sta-*
» *to dell' uomo, questa è quella che all' uomo*
» *fa piacer la virtù.* Ma da questa affezion na-
» turale per la virtù non si debbe disgiungere
» l'amore che la natura impresse pel suo inte-
» resse. *Questo, come si è detto più volte, è il*
» *mobile del cuore umano, inseparabile dalla*
» *sua natura. Questo amore si mischia in tutte*
» *le affezioni, ed azioni dell' uomo, e quindi*
» *non può separarsi neppur nell' amor della*
» *virtù:* il separarlo è un' astrazione metafisica,
» che non sarà mai reale nella natura dell'uomo.
» *Egli amerà la virtù, perchè in essa risguarda*
» *il mezzo di conseguire il suo utile.* Separate
» questa speranza, vi rimarrà al più un' ammi-
» razione nell' intelletto, *ma il cuore sarà di*
» *ghiaccio, poichè il cuor dell'uomo non si muo-*
» *ve se non colla speranza dell' utile. Onde se*
» *l' uom si consola nel coltivar la virtù, a ciò*
» *lo muove la idea di un premio, e di una fe-*
» *licità, che per essa si aspetta.* Lasciamo dun-
» que allo stoico le vane sue astrazioni, che non
» saranno mai reali nell' uomo reale, e conchiu-
» diamo *che la virtù è un mezzo che guida alla*
» *felicità, ma non la felicità stessa;* che perciò
» siccome Epicuro ha colpito nel segno col defi-
» nire la felicità, ed ha sbagliato nell' assegnare
» le cause produttrici della medesima, così gli
» stoici hanno deviato dal vero nella definizione
» del fine riponendolo nella virtù per se stessa;

» ma l'hanno giustamente assegnata per guida
» al conseguimento del fine.

Io fui sorpreso, leggendo questo luogo che ho trascritto, dell'evidenti contradizioni in cui cade questo valente scrittore; e molto più ne sono rimasto sorpreso considerando, che essendo lo scrittore citato un valente teologo; egli avrebbe dovuto dalla famosa controversia su l'amore disinteressato di Dio, che ebbe luogo fra due rispettabili prelati della Francia Monsignor Fenelon e Monsignor Bossuet, ricavare i lumi necessarj per la presente quistione.

Io ho segnato nel luogo trascritto i passi, che meritano di esser considerati per conoscere le contradizioni, che io imputo all'illustre scrittore.

Egli conviene 1.° che vi sono nel cuore dell'uomo delle affezioni indeliberate che sono disinteressate: 2.° egli conviene che una morale fondata su l'utile, o su l'interesse bene inteso è una morale deforme, e distruttrice di qualunque vera virtù. Ora nel luogo trascritto vi sono de' passi che contradicono visibilmente queste importanti verità. Dippiù nello stesso luogo si vede, che l'Autore riconosce in una parte il dovere come un principio di azione nell'uomo, mentre poi asserisce, che non vi è nell'uomo se non che un solo principio di azione, il quale è l'utile o la propria felicità.

L'uomo si compiace di esercitar la virtù, perchè così essendo nella via dell'ordine è sulla

strada che lo conduce alla felicità. La interior soddisfazione che ei prova nel coltivar la virtù proviene dalla speranza di un bene, che egli aspetta dal coltivarla. Questa proposizione suppone, che non sono possibili le affezioni disinteressate; e che non è possibile altra morale che quella dell' interesse. Se la virtù non piace, e non si ama se non per la ricompensa che si attende dal seguirla, non vi possono essere atti virtuosi disinteressati; ma tutti questi atti procedono dal solo amor di sè stesso. I filosofi che negano l'esistenza delle affezioni disinteressate non insegnano una dottrina diversa da questa. Eglino pretendono, che la virtù o il dovere non è che un mezzo per l'utile nostro; e che noi dobbiamo amare gli altri, perchè ciò è un mezzo per esser felici. Se tutto ciò che l'uomo ama lo ama per la propria felicità, egli non è capace di altro amore tanto indeliberato che deliberato, che dell'amor di sè stesso. Ora il dire, che l'uomo non è capace di altro amore, che dell'amor di sè, è un negare l'esistenza delle affezioni disinteressate, cioè l'esistenza di un amore, che ha per termine ultimo altri esseri intelligenti, distinti di sè stesso; ed il dire che il dovere non è che un mezzo di esser felice è lo stesso che dire, che tutti i nostri doveri consistono nell'amore illuminato di noi stessi; è lo stesso che ammettere la morale dell'interesse bene inteso.

Nè questa morale cambia di natura, se alle pene temporali di questa vita ed a' premj passag-

gieri si sostituisce la pena ed il premio nell' altra vita, se questo si distingua da Dio per sè stesso. S. Agostino, come abbiamo veduto, dice che colui il quale teme di peccare pel timore dell' inferno, non teme il peccato, ma teme il fuoco; e l' Autore che io qui critico non pensa altrimenti.

L' uomo amerà la virtù perchè in essa risguarda il mezzo di conseguire il suo utile. Il cuore dell' uomo non si muove se non colla speranza dell' utile. Tutti i filosofi che negano l' esistenza delle affezioni disinteressate, dell' amor puro degli altri; e che non ammettono altra morale che quella dell' interesse personale, sono perfettamente contenti di quanto qui concede loro il sig. Tamburini. Egli ha dunque declamato invano contro cotesti filosofi, come sono l'Autore della morale universale, e tutti gli Epicurei. *La natura*, dice il signor Tamburini, *impresse nell' uomo una idea dell' ordine, ed un' affezione per esso. Questa è quella, che all' uomo fa piacer la virtù.* Se l' uomo ha un' affezione per la virtù, e perciò pel dovere; il dovere è dunque un principio motore, o come dice Reid un principio di azione nell' uomo. *Ma da questa affezion naturale per la virtù*, soggiunge il signor Tamburini, *non si debbe disgiungere l' amore che la natura impresse pel suo interesse.* Io ne convengo; ma qual è mai l' illazione legittima, che scende da questa dottrina? Ella è, che bisogna ammettere nell' uomo due principj di azione distinti l' uno

dall' altro, cioè il dovere, ed il proprio interesse. Intanto il signor Tamburini conclude altrimenti, cioè *che il mobile del cuore umano inseparabile dalla sua natura è l' interesse.* Ma se la cosa è così non vi ha nell' uomo alcuna affezione per la virtù contro la stessa confessione dell' Autore. La contradizione è qui visibile e sorprendente.

Se la virtù è amabile per se stessa indipendentemente dal premio, che la segue; la coscienza di averla praticata dee essere un piacere puro distinto dal piacere preveduto dal premio, ed indipendente da questo. Se l'Autore del sistema della natura cade in una contradizione manifesta ponendo insieme che l' uomo non opera che pel suo utile; e che egli anche nel caso, in cui la virtù non gli è utile sperimenta un piacere puro nella coscienza di averla praticata; il signor Tamburini, che rileva giustamente questa contradizione, non lascia di cadere in un' altra ponendo, che la pratica della virtù non piace che per la speranza del premio che ne risulta; e riguardando insieme come nemica della vera virtù la morale dell' interesse personale. *Non è maraviglia*, egli dice; *che diffusa fra noi la morale dell' utile, e del piacere, ormai non si veda, se non se la maschera delle virtù sociali, ed il commercio dei reciproci officj si riduca ad un commercio di adulazione, di frodi, d' inganni, e si tratti da mentecatto e da folle chi non sa coll' arte arricchire anche a spese de' suoi simili, o dello*

stato. Questi sono i prodotti della molla dell'interesse costituita per unica base delle affezioni, ed azioni dell' uomo. La contradizione in cui cade questo per altro illustre scrittore non può essere più evidente.

La causa di questa contradizione consiste nel non essersi dall'Autore citato determinato con chiarezza e con precisione lo stato della quistione. Nel primo volume di questa mia opera io ho trattato ampiamente dell' esistenza delle affezioni disinteressate, ed io ho proposto la quistione così: *l'oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere?* In altri termini: *il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto? Questo fine ultimo può essere un certo stato dell' anima degli altri uomini? Questo stato dell' anima degli altri uomini può esser tale, che non abbia alcuna relazione a noi?*

Ho provato, che vi sono in noi delle affezioni e de' voleri i quali hanno per fine ultimo un cambiamento nell' anima degli altri, senza alcuna relazione a noi. Io ho mostrato essere un errore il confondere le seguele delle azioni co' fini ultimi per i quali le azioni si fanno; e che molte volte le seguele di un' azione non sono da noi nè volute nè desiderate. Ho mostrato ugualmente, che non bisogna confondere il desiderio coll' oggetto desiderato. Il piacere proprio, ho ivi osservato, entra in ciascuno desiderio come parte costitutiva

dello stesso ; ma questo piacere non si dee confondere coll' oggetto desiderato. La benevolenza, per lo appunto, consiste nel desiderio del bene altrui ; ed in questa affezione la percezione del bene altrui è una percezione piacevole ; ma la benevolenza tende al bene altrui come fine ultimo, non già al bene proprio. Essa ha per fine ultimo un cambiamento nell' anima degli altri, senza relazione a noi ; non già un cambiamento nell' anima propria. Tutto è sviluppato chiaramente nel §. 42, e 43 del detto primo volume. Con queste distinzioni si possono evitare gl' imbarazzi, e le contradizioni, in cui si suole cadere in questa materia. Io aggiungo qui alcune altre osservazioni, le quali giovano pure a togliere gli equivoci in questa importante materia. In primo luogo si osservi, *che sebbene ogni mezzo sia causa*, *non ogni causa è mezzo*. Affinchè una causa sia mezzo è necessario che essa sia non solamente un atto libero o il prodotto di un atto libero ; ma eziandio che sia questo atto libero voluto per ottenere un dato fine. Un uomo si ubbriaca : la sua ubbriachezza gli produce un male nella salute : Questa ubbriachezza è la *causa* di questo male ; ma non il *mezzo* ; poichè colui che si è ubbriacato non ha fatto ciò per avere il male, che gli è accaduto. Un uomo usa di un medicamento per ottenere la sanità: questo medicamento lo sana ; questo medicamento preso è non solamente la causa della sanità ; ma eziandio il mezzo di cui l'ammalato si è servito per ottenerla.

In secondo luogo osservo, che sebbene l'effetto sia una seguela necessaria della causa; e perciò inseparabile della causa; la causa può essere il fine ultimo dell' azione, e non già il *mezzo* per ottenere l'effetto, che dalla causa segue necessariamente. Questa verità segue dalle verità antecedenti.

Posto tutto ciò rispondo all' ultima obbiezione del signor Tamburini. *l' Amore*, egli dice, *che la natura impresse nell' uomo pel proprio interesse si mischia in tutte le affezioni, ed azioni dell' uomo, e quindi non può separarsi neppure nell' amore della virtù; il separarlo è un' astrazion metafisica, che non sarà mai reale nella natura dell' uomo.* In questo periodo si contengono due equivoci; si confonde il piacere costitutivo del desiderio coll' oggetto desiderato: ognuno che desidera un atto di virtù, e che lo fa in seguito, certamente ha il piacere di farlo; ma questo piacere non è l' oggetto che si vuole; questo oggetto che si vuole è l' esercizio della virtù, e il dovere. Inoltre si confonde la separazione *oggettiva* colla separazione *soggettiva*. Il proprio piacere è inseparabile dell' atto di virtù; e non è oggettivamente separabile; ma lo è *soggettivamente* cioè nello spirito dell' essere intelligente. L' astrazione è una separazione soggettiva, in cui si separa ciò che in se è inseparabile. Il Geometra separa la lunghezza dalle altre due dimensioni, che sono la larghezza, e la profondità; nell' atto che sono inseparabili. La felicità, il piacere, l' utile co-

munque si voglia chiamare che segue dalla virtù è un effetto della stessa; ma si può amar la virtù come fine ultimo; e non già come mezzo della felicità; e lo spirito può prescindere nell'amar la virtù dalla considerazione che la stessa è causa della felicità.

Sarebbe nondimeno un errore il credere, come dirò appresso, che la speranza del premio sia inconciliabile col piacere puro, il quale consiste nella coscienza della pratica della virtù.

§. 26. Si è accorto il signor Tamburini di queste contradizioni, e si propone nella lezione XII di toglierle; ma egli doveva, invece di supporre gratuitamente un principio unico di azione nell'uomo, che egli fa consistere nell' amor di sè stesso con Elvezio, Holbac, ed altri difensori della morale del personale interesse, incominciare dall'esame attuale delle diverse azioni dell' uomo; per poi risalire a' principj primitivi ed originarj dell' azioni medesime: in altre parole doveva dall'esame degli effetti dedurre le cause, e non gia supporre gratuitamente una causa unica di tutte le azioni umane; e sforzarsi poi di conciliare i fatti colla sua ipotesi.

» L' uomo qualunque egli sia, in qualunque
» situazione si trovi, ama se stesso e non può ri-
» nunziare all'amore di se, essendo costretto dalla
» natura a cercare il suo ben essere.

Io accordo volentieri questo principio ammettendo, che l' amore della felicità è un principio ra-

zionale di azione. Tosto che l' uomo è pervenuto all' età della ragione, nasce in lui l' idea generale della felicità.

Ne' primi anni della vita, io osservo con Reid, noi abbiamo dei piaceri molto variati, ma molto simili a quelli degli animali. Ogni desiderio animale ha il suo oggetto particolare e presente; esso aspira a questo oggetto; e non va al di là; esso non s' inquieta nè delle conseguenze di ciò che egli vuole; nè de' rapporti, che l' atto che egli domanda può avere con altra cosa. Ma quando la nostra intelligenza si sviluppa noi stendiamo i nostri sguardi sul passato, e sul futuro relativo a questo passato; e l' idea generale della felicità nasce in noi. Essa si fa consistere nel possesso del piacere, e nell' allontanamento del dolore. Coll' idea generale della felicità si unisce inseparabilmente il natural desiderio di esser felice. È un fatto che l' uomo desidera perennemente di vivere senza dolore; ed in uno stato di perenne piacere. Ma l' esperienza c' insegna, che vi sono de' piaceri seguiti da maggiori dolori; e dolori seguiti da maggiori piaceri; la ragione, in conseguenza, fa il calcolo de' piaceri, e de' dolori, che seguono da una data azione, o da un dato tenor di vivere; ed istituisce questo calcolo appoggiata su le quattro note massime: 1.° Un piacere il quale produce un maggior dolore è un male: 2.° Un piacere il quale ci priva di un maggior piacere è un male: 3.° Un dolore il quale ci toglie un maggior dolore è un

bene: 4.° Un dolore il quale ci produce un maggior piacere è un bene.

L'idea generale della felicità è l'idea di una *felicità somma*. In effetto se l'uomo desidera di vivere perennemente senza dolore, ed in uno stato di perenne piacere, egli desidera una felicità *eterna*. Ma il timore di perdere un bene di cui si gode è un dolore; l'uomo desiderando la privazione del dolore, desidera in conseguenza una felicità *immutabile*; inoltre l'uomo desidera una felicità cui nulla manca, poichè questa mancanza è una privazione dolorosa; l'uomo desidera dunque una felicità perfetta. Una felicità *eterna*, *immutabile*, *perfetta*, è per lo appunto la felicità somma, di cui io ho parlato.

Si dice: *L'uomo ha un desiderio naturale del bene in generale*, *o della felicità in generale.* Questa proposizione relativamente all'uomo considerato prima dell'età di ragione, allora quando è limitato al piacere ed al dolore presente è, come tutte le altre proposizioni generali l'espressione abbreviata di tutti i fatti particolari. Essa esprime l'identico, che si trova in tutti i desiderj particolari dell'uomo.

Considerata poi nell'uomo pervenuto all'età di ragione significa, che l'uomo ha una idea generale della felicità, e che la desidera naturalmente.

La stessa proposizione è identica colla seguente. *L'uomo ama naturalmente sè stesso*; *o l'amor di se è insito nell'uomo*.

Ho creduto utile questo sviluppamento, perchè mi piacciono le proposizioni che eccitano un senso determinato, e chiaro; non già un senso vago ed oscuro. Ciò premesso seguiamo il sig. Tamburini: » Egli è dunque l'amor di sè stesso, che prende » mille forme, e si traveste, e trasformasi in » mille maniere, e queste varie forme e maniere » danno il nome alle varie affezioni, gusti, e pas- » sioni dell'uomo, che in ultima analisi altra » cosa non sono che l'amore di sè, che si dif- » fonde e si spiega sotto diverse aspetti e rela- » zioni. L'uomo non teme, non spera, non gode, » non si adira, non si rattrista, se non perchè » ama sè stesso.

È un fatto attestatoci dall'intima coscienza, che noi facciamo molte azioni per l'allontanamento del dolore, o pel conseguimento del piacere. Tutte le azioni che si fanno per l'allontanamento del dolore, o pel conseguimento del piacere possono chiamarsi *interessate*. L'esistenza delle azioni interessate è dunque un fatto. Queste azioni sono effetti, e debbono perciò avere un principio; vi è dunque un principio delle azioni interessate; ad un tal principio possiamo dare il nome di *Amor di sè*. Fin qui il ragionamento è esatto; poichè s'incomincia dall'esame dello stato attuale dello spirito umano, e si risale al primitivo; si parte dagli effetti, e si risale alla causa.

Ma questo *Amor di sè* è esso un principio unico di tutte le nostre azioni deliberate; o vi sono

altri principj da cui derivano delle azioni di differente natura? Qual mezzo abbiamo noi per risolvere questa quistione? Il mezzo è semplice: esaminare le diverse nostre azioni deliberate, e classificarle secondo i caratteri che l'esperienza comparata ci mostra; e se questa ci mostra delle azioni, le quali non hanno per fine ultimo l'allontanamento del nostro dolore, ed il conseguimento del nostro piacere, riconoscere l'esistenza di queste azioni deliberate che non hanno per fine ultimo il nostro proprio interesse; e che perciò si possono chiamare *disinteressate*. Riconosciuta l'esistenza di due specie di effetti di diversa natura, è una illazione necessaria il riconoscere più principj di azione di diversa natura; poichè a seconda della natura degli effetti si dee giudicar delle cause. Ma perchè, si dirà, non far derivare tutti questi effetti da un principio unico, cioè dall'*Amor di sè?* Perchè *non potest arbor mala bonos fructus facere; neque arbor bona malos fructus facere.*

Il sig. Tamburini, che io qui con pena combatto, non ha seguito questo metodo legittimo di ragionare. Egli stabilisce arbitrariamente l'*unicità* del principio di azione, e riguarda questa unicità come incontrastabile: egli parte dallo stato originario dello spirito umano per far derivare dallo stesso lo stato attuale; egli, invece di risalire dagli effetti alle cause, parte dalle cause per dedurne gli effetti: egli ubbidisce ad uno de' pregiudizj filosofici, che un sistema è perfetto, quando è

appoggiato su di un solo principio. Questa è la sorgente delle contradizioni del sig. Tamburini: seguiamolo.

» Ma secondo questa teoria, che ravvisa tutte
» le affezioni del cuore umano come tante modi-
» ficazioni dell'amor di sè stesso, tutte le affe-
» zioni dell'uomo saranno interessate. Se l'amor
» proprio ha una generale influenza, se tutto non
» sono se non se varj rivoli di quella sorgente,
» se l'uomo nell'amare, e nell'agire non può
» giammai obbliare se stesso, l'uomo riferirà nel-
» l'amare e nell'operare tutto a sè stesso, ed ogni
» sua affezione principierà da lui e finirà in lui
» medesimo. Non vi sarà dunque nell'uomo un
» movimento che non sia interessato. Cosa dun-
» que saranno la compassione, la tenerezza, la
» benevolenza, il valore, la generosità, l'amici-
» zia; affezioni tutte che all'uomo fanno dimen-
» ticare il personale interesse, e lo inclinano a
» sacrificarlo al bene degli altri, che lo distrag-
» gono dal ben essere personale, e lo determinano
» a procurare l'altrui? Queste affezioni hanno un
» carattere ben differente da' sentimenti che noi
» proviamo in occasione de' buoni, o cattivi suc-
» cessi, che interessano il nostro personale ben
» essere. Un amico, che sagrifica il suo a favor
» dell'amico, un cittadino, che espone a pericolo
» la sua vita per salvare la patria, un uomo ge-
» neroso, che impiega i suoi beni, per sollevare
» le altrui indigenze, un padre, che ama con te-

» nerezza i suoi figli, od un tenero marito la mo-
» glie, il cuore di quest' individui è ben superiore
» agli impulsi del personale interesse, e lontano
» da quell' affezione, che attacca l' uomo al suo
» ben essere. Vi sono dunque affezioni nell'uomo,
» che non sono interessate; e quindi non può es-
» ser vero, che tutte le passioni, i gusti, le affe-
» zioni dell'uomo partano dall' amor di se stesso,
» e che esse non sieno se non se varie deriva-
» zioni di questa sorgente.

» Osserva il Fergusson, che siffatta filosofia
» facendo consistere tutta la scienza dell' uomo
» nella cura del proprio interesse è costretta a
» contare tra le follie una gran parte delle virtù,
» e affezioni più pregevoli, che fanno onore alla
» umanità, come sono tutte quelle, che espon-
» gono il nostro ben essere, o le nostre persone
» a qualche pericolo, o danno per l' interesse al-
» trui; e che quindi un sistema fondato sopra tali
» principj degrada l' umana specie dalla sua ec-
» cellenza, e dignità. Egli vuole pertanto, che
» oltre le affezioni, che si dicono interessate, al-
» tre affezioni vi sieno di un altra specie nel cuor
» dell' uomo, che per inopia de' vocaboli egli non
» sa qualificare, contento di sostenere, che queste
» abbiano un carattere, ed un' indole differente
» dalle affezioni puramente interessate.

» Ma s' egli è vero, come egli stesso confessa,
» che l' unico mobile del cuor dell' uomo sia l'a-
» mor di sè stesso, non si saprebbe qual rango

» assegnare a questa specie di affezioni, che non
» si vogliono dire interessate. Si potrebbe dire,
» che queste sieno affezioni gratuite, e formare
» così due classi di affezioni, l'une, che hanno
» per oggetto il personale interesse, cioè la cura
» che l'uomo prende pel suo ben essere, e le al-
» tre che sono un prodotto del desiderio del ben
» essere altrui, e che per indicare la differenza
» di queste due specie si usino dagli uomini i vo-
» caboli di benevolenza, e di personale interesse.

Così si deve dire, e ci obbliga a dirlo l'esperienza e la testimonianza della propria coscienza. Il non volerlo dire è un opporsi all'esperienza, ed è un negare i fatti i più chiari della specie umana: il nostro Autore nondimeno soggiunge: » ma
» siccome è incontrastabile, che l'uomo per quanto
» si porti fuor di sè non può giammai obbliare
» se stesso, e quindi sempre dal lungo giro ri-
» torna, e ricade sopra se medesimo, così le af-
» fezioni di benevolenza non sono sgombre dalle
» viste dell'interesse dell'uomo, onde par che ri-
» torni la difficoltà proposta di sopra.

È incontrastabile, si dice, che l'uomo per quanto si porti fuori di sè, non può giammai obbliare se stesso. Questo principio è gratuito e falso. Esso è una calunnia della natura umana. Se vi sono delle affezioni, e delle azioni non interessate; come non si può fare a meno, qualora non si voglia ostinatamente chiudere gli occhi alla luce, allora bisogna confessare esser falso, che l'uomo non può

giammai riferire le sue azioni ad un altro essere fuori di se stesso. Ma il mobile del cuore umano, si replica, dee essere unico. Ciò è falso: ciò è un pregiudizio, che bisogna rigettare, e che è fecondo d' illazioni perniciose.

Ma vediamo finalmente come il sig. Tamburini cerca di sortire dall' imbarazzo, e di evitare la contradizione ponendo insieme una distinzione fra le azioni interessate, e quelle che non son tali, ed insegnando che l' amor di sè stesso è l' unico principio di azione del cuore dell' uomo.

» Noi sempre intenti a combinare le varie opi-
» nioni, per non disgustar chicchessia senza ne-
» cessità, o utilità reale converremo con loro nella
» pretesa analisi delle affezioni umane, purchè essi
» convengano con noi nelle differenze indicate di
» queste affezioni, e se non vogliono adattarsi al
» linguaggio comune degli uomini, che hanno
» sempre distinto e distinguono l' uomo benefico
» dall' uomo interessato, ossia la benevolenza dal
» personale interesse dell' individuo, noi ci adat-
» teremo al nuovo gergo di parlare da essi intro-
» dotto, e diremo *non esservi nel cuor dell'uo-*
» *mo affezioni, le quali non sieno in qualche*
» *senso interessate*, e ci lagneremo solamente
» della inopia de' termini atti a significare la dif-
» ferenza delle affezioni puramente interessate da
» quelle, *che non sono interessate se non in*
» *qualche senso*. Rinunzieremo alla distinzione
» popolare e comune di affezioni *disinteressate*,

» *e le diremo tutte in ultima analisi figlie del-*
» *l'amore che ha l'uomo di se stesso.*

» Chiediamo solamente, che si conservi e si
» noti una differenza delle cure, che noi pren-
» diamo per i nostri proprj interessi da quelle che
» vogliam avere per gl'interessi altrui, e che que-
» sta differenza serva ad istabilire una classe di
» affezioni più rispettabili e più eccellenti del cuor
» dell'uomo, *sebbene anche queste si riferiscano*
» *nell'uomo in ultima risoluzione all'amor di se*
» *medesimo*, e per conciliare colle nuove teorie
» un linguaggio, che esprima una tal differenza,
» *diremo le une affezioni d'interesse prossimo e*
» *diretto*, e *diremo le altre affezioni d'interesse*
» *rimoto e riflesso*, ciocchè basta a distinguerle
» dall'altra classe di affezioni, che sono puramente
» interessate, che non hanno per oggetto imme-
» diato ed unico se non il personale interesse del-
» l'individuo, che serpeggiano sempre sul cuor
» dell'uomo, che non sanno allontanarsi da lui,
» nè portarsi un momento fuori di lui, per amare
» altri oggetti distinti da lui medesimo, se non
» in grazia unicamente del suo personale ben es-
» sere; affezioni, che dal comune giudizio degli
» uomini vengono trascurate e disprezzate, e cer-
» tamente non mai sollevate al rango di quelle
» affezioni più nobili, come sono l'amicizia, la
» benevolenza, il coraggio, la compassione, la te-
» nerezza, che da tutti riscuotono lode, ammira-
» zione, ed amore, *comunque anche queste si*

» *risolvono in ultima analisi nel cuor dell'uomo*
» *nell'amore del suo ben essere*, amor però ge-
» neroso, amore riflesso, ragionato, e combinato
» ad onore *dell'umanità col vantaggio de' no-*
» *stri simili*, relazioni tutte che vengono escluse
» dalle affezioni del puro interesse personale di-
» retto. Così ci siamo sforzati di conciliare la ve-
» rità non solo colle nuove teorie; m'ancor col
» linguaggio destinato ad esprimerle ». Il signor Tamburini dunque dopo di aver provata l'esistenza delle affezioni disinteressate; e la deformità della morale dell'interesse personale; quando imprende di risolvere l'obbiezione, che l'amor di sè stesso è l'unico mobile del cuore umano, o che è in altri vecaboli, l'unico principio di azione nell'uomo, nega chiaramente che vi sieno nell'uomo azioni disinteressate; e conviene, che in ultima analisi l'uomo fa tutto per se stesso, e riferisce tutto a se stesso. Egli dà dunque per vinta la causa a' difensori della morale dell'interesse; ma non può certamente evitare, che gli s'imputi una evidente e sorprendente contradizione.

Nè giova al sig. Tamburini, per evitare la contradizione, la distinzione che egli fa fra affezioni d'*interesse prossimo e diretto*, ed affezioni d'*interesse rimoto e riflesso*; poichè non vi è alcun filosofo sostenitore della morale dell'interesse personale, che non accorda ben volentieri questa distinzione; anzi ogni moralista di questa opinione è obbligato ad ammettere la distinzione enunciata;

Se un uomo prende una medicina per ricuperare la sanità, e per liberarsi da un dolore, arrestandosi a ciò come ultimo fine del suo volere, sarà questa un' azione d'*interesse prossimo e diretto*. Ma eziandio la morale dell'interesse personale ammette de' doveri verso gli altri uomini, doveri che hanno per fine prossimo il bene de' nostri simili, ma per fine ultimo il nostro interesse, o noi medesimi. Così se un uomo fa l'elemosina ad un povero per vana gloria; il fine prossimo di questa azione è il soccorrere questo povero, e sollevarlo ne' suoi bisogni; ma il fine ultimo dell'agente è sè stesso. Ora il sig. Tamburini non ignorava certamente due cose: 1.° che questa azione in buona morale è viziosa; 2.° che la moralità delle azioni tutte si desume non già dal fine prossimo; ma dal fine ultimo. Se dunque il fine ultimo a cui l'uomo dirige tutte le sue azioni è sè stesso, il suo ben essere, tutte le azioni sono interessate riguardo alla loro moralità; e la distinzione addotta dal sig. Tamburini fra le affezioni d'interesse prossimo e diretto e d' interesse rimoto e riflesso, è vana; e non impedisce, che il sig. Tamburini sia posto fra i moralisti dell' interesse personale.

Abbiamo veduto, che il sig. Tamburini gratuitamente e per un falso metodo di filosofare pone nell' uomo un principio unico di azione, che è l'*amor di sè stesso*. Ma come conciliar questa sua opinione coll'altra, che egli difende come Teologo,

de' due amori, uno delle creature, del creatore l'altro? Dirà egli forse che l'ultimo fine dell'uomo è la propria felicità; e che non potendosi questa ritrovar nelle creature; ma solamente nel creatore; perciò si ama Dio per la nostra felicità. I due amori si distinguono dunque, secondo questa spiegazione, in ciò, che nell'amore delle creature la felicità o l'ultimo fine si ripone nelle creature, laddove nell'amore del creatore la felicità si ripone nel Creatore.

Ma non usiamo espressioni equivoche, le quali servono a mantenerci nella illusione. La propria felicità è certamente uno stato dell'anima propria. Se l'ultimo fine dell'uomo a cui egli dee riferire tutte le sue azioni è la propria felicità, l'ultimo fine dell'uomo è sè stesso; se l'ultimo fine dell'uomo è sè stesso, l'ultimo fine dell'uomo non è mica il Creatore, ma la creatura. Più: se l'ultimo fine si dee amare per se stesso, ed i mezzi che vi conducono si debbono amare per l'ultimo fine; noi non dobbiamo nè possiamo amare nè Dio nè i nostri simili se non per noi stessi: in conseguenza non vi sono nell'uomo due amori quello del Creatore, e quello della creatura; non ve ne è che un solo, che è l'*amor di se stesso*. Tale è la morale dell'interesse bene inteso, coerente sempre al principio donde parte; ogni modificazione che vi si aggiunge, per coprirne la deformità, presenta una contradizione evidente.

La morale disinteressata, o la morale del do-

vere e del bene morale procede altrimenti. Essa distingue nell' uomo due mobili del cuore, o due principj razionali di azione, cioè l'utile, o sia la propria felicità, ed il dovere. Ella distingue la felicità dalla causa, che la produce: ella chiama *bene* ciò che produce la felicità. Ella distingue, in conseguenza, il *sommo bene* dalla somma felicità. Ella riguarda la somma felicità come un effetto necessario ed inseparabile dal godimento del sommo bene; ma non come il fine ultimo a cui l'uomo dee dirigere le sue azioni. Noi non dobbiamo amare Dio per la nostra felicità, o acciò fossimo felici; ma saremo felici, quando godremo Dio amandolo per se stesso. Ma questa materia si lega colla famosa controversia surta in Francia su l'amor puro fra Fénelon, e Bossuet, di cui io parlerò or ora uniformandomi sempre alle filosofiche decisioni della Santa Sede.

§. 27. Abbiamo provato, che vi sono nell'uomo due principj razionali di azione, cioè *la felicità*, ed *il dovere*. Abbiamo mostrato, che il primo non può produrre la virtù. Ma sebbene l'utile non può da sè solo produrre degli atti veramente virtuosi; nondimeno può concorrere col principio del dovere a produrli. Noi abbiamo de' principj indeliberati di azione, cioè de' desiderj, e delle passioni, che tendono ad allontanarci dalla pratica de' nostri doveri: questi principj tendono a farci operare per noi stessi, pel nostro piacere: il principio razionale della felicità o dell' interesse

bene inteso, essendo in collisione con queste tendenze, diminuisce la loro forza; e perciò concorre col principio razionale del dovere a farci operare il bene morale. Perciò il timore della pena quale che siasi è utile, poichè contrastando la forza delle passioni e diminuendola fa sì, che il principio del dovere sia prevalente. Lo stesso dee dirsi del desiderio del premio. La concorrenza del principio dell'utile con quello del dovere non impedisce, che l'azione sia prodotta dal principio disinteressato del dovere; poichè il principio dell'utile in tal caso toglie solamente, o diminuisce gli ostacoli, che si oppongono all'esercizio della virtù. Vi sono azioni le quali son opposte tanto alla nostra felicità, che alla legge morale: quando le nostre tendenze, e le nostre passioni ci spingono a tali azioni vi è una lotta fra i principj indeliberati delle nostre azioni, ed i principj razionali; il principio dell'utile può dunque, in tal caso, concorrere col principio del dovere a farci astenere dal vizio. Narra Rousseau, nel suo Emilio, che un savio officiale guarì un giovane suo figlio dalla dissoluzione col presentargli in un ospedale una moltitudine d'infelici, che in mezzo a mille spasimi, e ad un trattamento terribile espiavano i disordini di una sconsigliata libidine. Va, gli disse, segui la tua vile passione, che ti tiranneggia. Ben presto finirai coll'essere ammesso in questa sala, dove vittima sfortunata de' più fieri tormenti sforzerai tuo padre a ringraziare l'autore della natura

della tua morte. L'aspetto terribile di quelli infelici, il tuono veemente, con cui il Padre ebbe a parlargli, fecero sull'animo del giovine una sì forte impressione, che abbandonò la sua folle condotta.

Egli è certo, che l'amor della gloria può spinger l'uomo a fare alcune azioni alle quali lo spinge eziandio il dovere: in questo caso il principio dell'utile concorre col principio del dovere all'esercizio degli atti virtuosi. Trascrivo quì un luogo di Malebranche, che mi sembra al proposito: « Le » passioni di cui è utile di servirsi per eccitarsi » alla ricerca della verità, son quelle che danno » la forza ed il coraggio di sormontare la pena » che si trova a vedersi atterrito. Ve ne ha delle » buone, e delle male: delle buone come il de- » siderio di trovar la verità, di acquistare de' lu- » mi sufficienti per condursi, di rendersi utile al » prossimo, ed alcuni altri simili: delle male o » pericolose, come il desiderio di acquistar ripu- » tazione, di farsi qualche stabilimento, di ele- » varsi al disopra de' suoi simili, ed alcune altre » ancora più sregolate di cui non è necessario di » parlare. Nell'infelice stato in cui noi siamo, egli » avviene sovvente, che le passioni le meno ra- » gionevoli ci portano più vivamente alla ricerca » della verità, e ci consolano più piacevolmente » nelle pene che noi vi troviamo che le passioni » le più giuste e le più ragionevoli. La vanità, » per esempio, ci agita molto più che l'amor

» della verità; e si vede tutti i giorni, che alcune
» persone si applicano continuamente allo studio,
» allora che possono dire ad altri ciò che hanno
» appreso, e che l'abbandonino interamente, al-
» lora che non trovano più persona che le ascolti.
» La veduta confusa di qualche gloria, che le cir-
» conda, allora che esse spacciano le loro opinioni,
» sostiene il loro coraggio negli studj anche i più
» sterili, ed i più noiosi. Ma se per caso o per
» la necessità de' loro affari esse si trovano allon-
» tanate da quel piccolo gregge, che loro applau-
» diva, il loro ardore tosto si raffredda: gli studii
» anche i più solidi non le dilettano più in alcun
» modo: il disgusto, la noja, la tristezza le pren-
» de: esse abbandonano tutto. La vanità trionfava
» della loro pigrizia naturale; ma la pigrizia trionfa
» a vicenda dell' amor della verità: perchè la va-
» nità resiste alcune volte alla pigrizia; ma la pi-
» grizia è quasi sempre vittoriosa dell' amor della
» verità.

» Intanto la passione della gloria, potendosi ri-
» ferire ad un buon fine, poichè si può fare uso
» per la gloria stessa di Dio, e per l'utilità de-
» gli altri, della riputazione che si ha; egli è per-
» messo ad alcune persone di servirsi in certi casi
» di questa passione, come di un soccorso per ren-
» dere lo spirito più attento (1).

Un uomo il quale fa un atto esterno virtuoso;

(1) Ricerca della verità lib. 6. I par. cap. III.

e che insieme è utile, può riguardo al suo interno considerarsi in tre stati: egli può essere animato solamente dall'amore del proprio interesse, ed operare spinto solamente da questo amore: in tal caso l'atto sarà apparentemente virtuoso; e non sarà comandato dalla virtù del cuore. Così un figlio il quale non fa ciò che conosce dispiacere al padre, e fa ciò che conosce piacergli, pel solo motivo di non perdere l'eredità paterna; costui non ama certamente suo padre; ma l'eredità paterna; e non può riguardarsi come un figliuolo virtuoso.

Quando si ha un amore della giustizia, o di Dio come fonte di ogni giustizia; ma questo amore non è tanto che basti da se solo a superar la forza delle passioni, e delle tendenze, che ci spingono fuori della strada della virtù, un tale amore della giustizia e del dovere può chiamarsi *imperfetto*; e questo aiutato dal principio dell'utile, cioè dal timor della pena, e dalla speranza del premio basta a farci preferire il dovere all'oggetto cui ci spingono le tendenze e le passioni.

Ma vi ha eziandio un amore *perfetto* del dovere, il quale da se solo, indipendentemente da qualunque aiuto, è sufficiente a superar tutti gli ostacoli che si oppongono alla pratica della virtù.

L'Autore sapientissimo della natura, per renderci più facile la pratica della virtù, aggiunse alla nostra costituzione morale alcuni principj sussidiarj indeliberati. Questi talvolta sono motivo ad una condotta conforme alle regole della morale,

e di somma utilità al resto degli uomini; mentre il merito dell' individuo, a considerarlo come agente morale, è limitatissimo. Nell' atto libero fa d' uopo riguardare oltre dell' atto materiale che è visibile, il fine che è invisibile. L' atto virtuoso può riguardarsi come atto *elicito*, e come atto *comandato* dalla volontà, come atto interno, e come atto esterno. Ora affinchè l' atto sia virtuoso dee essere conforme alla legge tanto l'atto interno, che l' atto esterno. La bontà dell' atto interno è costituita dal fine. Se un atto esterno buono si fa per un cattivo fine, l'atto interno essendo vizioso, vi sarà nell' atto completo, un' apparenza di virtù non già la realtà. La virtù risiede nell'animo non già nel moto del corpo. L' essere per esempio liberale e generoso verso i suoi concittadini è una cosa buona in se stessa, e degna di lode. Ma se chi la esercita avesse la mira con essa di farsi un partito, per turbar l' ordine pubblico, in tal caso l' atto sarebbe iniquo e deforme.

Or noi non possiamo conoscere il cuore degli altri; e nè anche il grado dell'amore che ciascun uomo ha nel cuore proprio per la virtù: spesso il principio interessato coopera con molta forza col principio del dovere; ed uno di questi principj che ha molta forza a diminuire gli ostacoli che si oppongono all'esercizio della virtù è quello della propria riputazione: questo principio opera ne'fanciulli pria che incominciasse ad operare il principio del dovere, e si conserva per lungo tempo più

potente di questo. Quindi porge un mezzo assai opportuno ed efficace per l' educazione.

» Esso (osserva saviamente si signor Dugald-
» Stewart) ne insegue a reprimere i nostri appe-
» titi, contenendoli fra quei limiti che segna il
» *Decoro*, e ad abituarci così alla moderazione
» ed alla temperanza. E sebbene la nostra con-
» dotta non possa dirsi virtuosa, ove un riguar-
» do all' altrui opinione sia l' unico nostro moven-
» te; nondimeno le abitudini da noi per tal ma-
» niera contratte nell' infanzia e nella fanciullezza
» ci dispongono meglio, cresciuti in età, a poter
» sottomettere le nostre passioni a' dettami della
» ragione e della coscienza.

» Che il nostro senso del dovere non possa ri-
» sorversi nel desiderio di acquistare l'altrui buo-
» na opinione, si inferisce dalle seguenti consi-
» derazioni.

» 1.° Il desiderio della stima non può venire
» appagato, fuorchè possedendo realmente le qua-
» lità, per le quali vorremmo esser considerati.

» 2.° Il merito di un' azione virtuosa cresce
» sempre nella opinione degli uomini, quando si
» riconosce praticata in tale occasione, che non
» lasci supporre nell' agente il fine di ottenere
» l' altrui lode.

3.° Qualora il senso del dovere e il desiderio
» di guadagnarci la pubblica opinione vengano a
» competenza, se sacrifichiamo il primo al se-
» condo, noi ne sentiamo rimorso, e una interna

» disapprovazione, e gli applausi della moltitudine
» ci sono un troppo debole ed inefficace compen-
» so: laddove una costante osservanza di ciò che
» è giusto, giammai non manca di arrecare con
» se la propria ricompensa, quando anche ci e-
» sponga a calunnia, e ad essere tortamente giu-
» dicati (1).

§. 28. Per l'esame completo di questa importante quistione circa l'amore del bene per se stesso debbo parlare della famosa quistione su l'amor puro di Dio agitata fra Monsignor Fènelon, e Monsignor Bossuet. Prima di tutto vediamo, come lo stato della quistione da me determinato antecedentemente circa l'esistenza delle affezioni indeliberate disinteressate, e degli atti liberi anche disinteressati, possa comprendere pure la quistione circa l'amor di Dio. Io ho detto, che noi possiamo desiderare e volere per fine ultimo un cambiamento nell'anima propria, ed in tal caso il nostro desiderio ed il nostro volere è interessato; e possiamo desiderare ancora e volere per fine ultimo un cambiamento nell'anima degli altri. Ora sebbene questo linguaggio non possa applicarsi a Dio, il quale è incapace di alcun cangiamento, e di ricevere alcuna cosa dal di fuori; pure può prendersi in un senso eminente, e determinarsi la quistione così: *possiamo noi godere e compiacerci dell'infinita perfezione e felicità di Dio*,

(1) Compendio di filos. mor. par. II. c. I. sez. III.

come fine ultimo del nostro amore? In conseguenza possiamo noi operare prendendo per fine ultimo la sua legge santa, e fare il tale atto, perchè egli ci comanda di farlo; e perchè facendolo incontriamo l'approvazione divina?

Ora mi sembra incontrastabile, che se la virtù non è una chimera, se la santità non è un nome vano, un tal atto di amore puro è possibile e doveroso. Quando io esaminai su le prime la quistione relativa a questo amore disinteressato sia indeliberato sia deliberato, io sciolsi la principale obbiezione degli avversarj osservando, che nell'amore disinteressato si costituisce il piacere nella felicità, o nello stato dell'anima degli altri; laddove nell'interessato il piacere si pone nel cambiamento, o nello stato dell'anima propria, come ho detto nel primo volume di questa mia opera. Io ho avuto, in seguito quando intrapresi l'esame della controversia fra Fenelon e Bossuet la soddisfazione di ritrovare questa mia dottrina conforme a quella di Leibnizio, ed ecco quanto scrive questo grande uomo: « Si agita in Inghilterra una quistione su l'amore di Dio, che ancora è agitata in Francia fra l'Arcivescovo di Cambrai, precettore del Duca di Borgogna ed il Vescovo di Meaux che fu precettore del delfino. È lungo tempo che io ho esaminato questa materia, perchè ella è di grande importanza; ed io ho trovato, che per decidere tali quistioni bisogna avere buone definizioni. Si trova una

» definizione dell' amore nella prefazione del mio
» codice diplomatico, ove io dico: *Amare est*
» *felicitate alterius delectari*, amare è trovare il
» suo piacere nella felicità altrui, e per mezzo
» di questa definizione si può risolvere questa
» gran quistione: come il vero amore può essere
» disinteressato, sebbene intanto egli sia vero,
» che noi nulla facciamo che per nostro bene. Ciò
» è perchè tutte le cose che noi desideriamo per se
» stesse; e senza alcuna veduta d'interesse, sono
» di una natura da darci piacere per le loro eccel-
» lenti qualità, di modo che la felicità dell'ogget
» to amato entra nella nostra. Così si vede, che la
» definizione termina la disputa in poche parole.

» L' incomparabile M. di Fénelon si è acqui-
» stata una più giusta riputazione nel mondo, per
» la pubblicazione del suo Telemaco, che per la
» manifestazione del suo sentimento su l'amore di
» Dio. Intanto bisogna convenire, che il P. Lami
» Benedittino, che ha difeso questo sentimento, ed
» il Vescovo di Meaux, ed anche Malebranche che
» l' hanno combattuto, non hanno trattato tanto
» bene la quistione, e non l'hanno esposto con
» una conveniente chiarezza; e ciò perchè eglino
» non hanno dato una definizione abbastanza giusta
» ed esatta del vero amore. Questa definizione, io
» l'aveva data nella prefazione del codice diplo-
» matico del diritto delle genti, alcuni anni pri-
» ma che la contraversia su questo soggetto fosse
» stata elevata. Io aveva detto che l' amore ave-

» va luogo, quando si prendeva piacere nella fe-
» licità altrui, e che si rendeva propria questa
» felicità, e che quando l'oggetto che si amava era
» capace di felicità, l'affezione che gli si portava
» diveniva un vero amore; donde segue che l'a-
» mare altrui non può esser separato dal nostro
» vero bene, nè l'amore di Dio dalla nostra fe-
» licità; ma egli è ancora un punto di una eguale
» certezza, che oltre del piacere che si gusta nella
» felicità altrui, se ne può eziandio tirare una
» utilità propria; ma questa utilità non appartiene
» mica al puro amore, sebbene non si debba nè
» escluderla nè rigettarla.

In altro luogo questo stesso filosofo dice. « A-
» mare è compiacersi nella felicità altrui, è fare
» della felicità di un altro la nostra propria feli-
» cità. Si toglie con questa definizione una diffi-
» coltà considerabile in Teologia: e si concepisce
» con ciò come vi è un amore *non interessato*,
» cioè che faccia astrazione dal timore, della spe-
» ranza, e di ogni specie di utilità. Ciò è perchè
» la felicità degli altri entra nella nostra, quan-
» do la lor felicità ci reca piacere; perchè le cose
» che ci fanno piacere sono desiderabili per esse
» stesse. E come la veduta delle belle cose è per
» se stessa piacevole, e che un quadro di Raf-
» fello, per esempio, impressiona piacevolmente
» una persona che ne sente la bellezza, sebbene
» esso non le arrechi alcun profitto; di maniera
» che ella lo contempla con soddisfazione, e con-

» cepisce per esso una sorte di amore. Così quan-
» do la cosa è bella e nello stesso tempo capace
» di felicità, l'affezione che si ha per essa, di-
» viene un amore propriamente detto. Ora l'amo-
» re di Dio sorpassa tutti gli altri amori, perchè
» Dio è l'oggetto che noi possiamo amare con
» maggior profitto: la ragione è, che nulla vi è
» più bello di Dio, nulla più felice di Dio, e
» più degno di esserlo: e perchè la sua potenza
» e la sua sapienza sono in lui in un grado su-
» premo, la sua felicità non solamente entra nella
» nostra, ma ezianzio la produce.

» Effettivamente il *vero amore* che è opposto
» al *mercenario*, è quel sentimento dell'anima
» che ci fa trovare del piacere nella felicità di
» un altro: perchè le cose nelle quali noi pren-
» diamo piacere le desideriamo per esse stesse.
» Or come la felicità divina è la riunione di tutte
» le perfezioni, e che il piacere è il sentimento
» della perfezione, segue, che la vera felicità
» dello spirito creato si trova nel sentimento della
» felicità divina. Così coloro, che cercano il ret-
» to, il vero, il bene, il giusto, più pel pia-
» cere che esso dà loro che pel profitto che ne
» tirano, sebbene realmente ne venga loro uno
» grandissimo, costoro, io dico, hanno la più
» grande disposizione all'amore di Dio, secondo
» il sentimento di S. Agostino, il quale mostra
» molto bene, che i buoni vogliono *godere di*
» *Dio*, e che i mali vogliono *usarne*.

Egli scrive ancora in altro luogo: « La vera
» virtù dee essere *disinteressata*, ciò è dire co-
» me io l' interpetro, che si dee essere indotto a
» trovare del piacere nell' esercizio della virtù;
» e del disgusto in quello del vizio; e ciò do-
» vrebbe essere lo scopo dell' educazione.

» A riguardo di coloro che riferiscono tutto a
» se stessi e che sembrano opposti a coloro, che
» amano i loro amici, i loro parenti, la loro
» patria, il loro stato, ed eziandio gli uomini
» in generale, io credo che a bene intender le cose,
» si possono conciliare, posto che gli uni e gli
» altri ascoltino la ragione. Il nostro bene è senza
» dubbio il principio de' motivi; ma noi trovia-
» mo molto sovvente non solamente la nostra uti-
» lità, ma eziandio il nostro piacere nel bene al-
» trui; ed in questo ultimo caso è ciò che si dee
» chiamare amore disinteressato (1).

Questa stessa dottrina ha insegnato, nel capitolo quarto della parte prima del diritto di natura il Wolfio. Io ho antecedentemente determinato con precisione lo stato della quistione su l' amore *disinteressato* sia indeliberato sia deliberato, ed ho tolto tutti gli equivoci, che posson nascere in questa importante materia.

§. 29. Uno degli errori del misticismo è di credere, che amandosi Dio, perchè egli ci ama;

(1) Pensées de Leibniz sur la Religion et la morale, sec. e. dit. de l'Esprit di Leibniz. vol. 2. pag. 341, e 332. ed. 372 nel sistema di Teologia.

cioè per i benefizj che egli ci fa; per la sua bontà e la sua misericordia verso di noi, un tale amore si debba riguardare come interessato. È questa una dottrina falsa, e da rigettarsi. La bontà di Dio relativamente a noi è certamente un attributo divino, è certamente una perfezione divina; ora amare Dio per la considerazione di un attributo divino e di una divina perfezione è amare Dio per se stesso, è amare Dio perchè si concepisce come avente una data perfezione. Dunque amare Dio per la considerazione della sua bontà verso di noi è amar Dio per sè stesso. Ma l'amore di Dio per sè stesso è un amore disinteressato; l'amare, in coseguenza, Dio per la bontà verso di noi, per i benefizj che egli ha versati sù di noi, è un amore *disinteressato*.

Questa specie di amore ha eziandio luogo verso i nostri simili. Un Padre virtuoso si occupa incessantemente del bene della sua figliuolanza: un figliuolo virtuoso ama il Padre per la considerazione dell' amore, che egli ha avuto per lui; sarebbe perciò un tale amore *interessato*? Non è egli vero, che l'amore deliberato del padre per i suoi figli è una virtù del padre? Non è egli vero, che amare il padre per la virtù di cui questi è adorno, è un amarlo perchè è amabile, è un amarlo per sè stesso? Egli non bisogna insegnare una morale contraria alla natura dell'uomo. L'uomo non può non amare la propria felicità: questo amore può eziandio eccitarlo all'amore di-

sinteressato degli altri. La gratitudine non è forse una virtù pura? E non si ama forse il Benefattore per i benefizj, che egli ha versato su di noi?

Prendiamo per esempio la parabola del Vangelo del figliuol prodigo. È questi colpito ed amareggiato dallo stato miserabile in cui si trova: egli rientra in sè stesso, e getta lo sguardo della sua mente nella bontà del Padre: Quanti mercenarj, egli dice, in casa di mio Padre, hanno del pane in abbondanza; ed io qui mi muojo di fame! Mi alzerò, e anderò da mio Padre e dirò a lui: Padre ho peccato contro del Cielo e contro di te e non sono omai degno di esser chiamato tuo figliuolo: trattami come uno de' tuoi mercenarj. Riflettendo su questa parabola trovo che questo figliuol prodigo non amava su le prime il padre; ma il proprio piacere: la veduta del suo stato miserabile, ed il desiderio di sortirne gli fa dirigere la mente al padre; egli spera che il padre lo accoglierà benignamente; ma egli lo spera considerando la bontà del cuore paterno: questa considerazione gli è certamente piacevole, e questa compiacenza nella bontà paterna da cui è seguita la speranza del perdono, è certamente un amare il padre per sè stesso per le virtù del suo cuore; questa speranza è qui figlia di un amor puro e disinteressato. Questo è il parlare conforme alla natura.

La considerazione dello spettacolo della natura ci mostra la bontà di Dio verso dell' uomo. L'Apostolo S. Paolo con ragione dichiara inescusabili

quei pagani, che dalla conoscenza delle cose visibili non sono stati indotti a glorificare il Creatore. Ora non è ciò un amar Dio mosso dalla considerazione della sua beneficenza verso dell'uomo? Ed un tale amore non sarebbe esso un amor puro, e disinteressato? La considerazione della natura visibile suppongo, che mi spinga ad usare conformemente alle affezioni del mio cuore il seguente linguaggio: La terra è ripiena, signore della tua beneficenza. Ove è l'uomo, che in ogni stagione non possa scorgere, e sentire quanto è grande la tua bontà per lui? Io mi rallegro di vivere sotto il tuo benefico impero: io di giubilo esulto nel pensiero delle innumerabili benedizioni, che versansi dalla tua mano sopra tutta la terra per la felicità delle tue creature. O Dio di carità fa ch'io divenga ogni giorno più a te somigliante. Siccome tu ami tutte le creature, e fai a ciascuna di esse senza considerazion di persona tutto il bene di cui sono suscettibili, degnati altresì di accendere dentro il mio cuore una benevolenza del pari universale per tutti i miei simili, a fine, che io faccia loro del bene a misura del mio potere, e perchè almeno faccia ascendere verso di te ardenti preghiere per la felicità di tutti gli uomini, senza eccezione di alcuno. Domando, l'amore che viene espresso in questa preghiera all' Eterno, verso Dio, e verso gli uomini può esso non essere riguardato come un amore *puro, e disinteressato?*

Quando Davide dice a Dio nel salmo 17°. Te amerò io o signore fortezza mia. Il signore mia fermezza, e mio rifugio, e mio liberatore. Il mio Dio, mio soccorso, e in lui spererò. Protettor mio, e mia potente salute, e mio difensore. Loderò e invocherò il signore e sarò liberato da'miei nemici: *Diligam te domine fortitudo mea, dominus firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus. Deus meus adjutor meus, et sperabo in eum. Protector meus et cornu salutis meae et susceptor meus. Laudans invocabo dominum et ab inimicis mei salvus ero.* Quando, dice, Davide parlava così, tanto nell'interno che nell'esterno dal suo cuore, non faceva egli un atto di *carità*, o di amore di Dio per se stesso e non interessato? Finalmente soggiungo; quando l'Apostolo S. Giovanni ci dice: *Nos ergo diligamus Deum quoniam Deus prior dilexit nos*, ci comanda forse un amore interessato?

Da quanto ho detto si può concludere 1.° che noi possiamo e dobbiamo amare Dio per se stesso, indipendentemente dal motivo della nostra propria felicità; 2.° che l'amore della nostra felicità può stare eziandio insieme coll'amore di Dio per se stesso. Noi possiamo non avere altro amore, che quello di noi stessi e della nostra sola felicità. Possiamo fare un atto di amore di Dio, senza farvi entrare in alcun modo l'amore della nostra felicità; e possiamo eziandio fare un atto di amore di Dio, in cui l'amore della nostra felicità vi en-

tra. Nel primo caso, noi non ameremo Dio nè la giustizia per se stessa, ameremo noi stessi: nel secondo ameremo solamente Dio e la giustizia: nel terzo ameremo noi stessi, Dio, e perciò la giustizia insieme; e questo amore di noi stessi sarà perfettamente in armonia coll' amore di Dio per se stesso.

L' errore principale e fondamentale di Fènelon, nell'opera delle massime de' santi, consiste in ciò, che egli ammette in questa vita uno stato abituale di puro amore, nel quale il desiderio della ricompensa ed il timore de' castighi non hanno più parte: ciò che esclude dallo stato di perfezione gli atti di speranza ed il desiderio dell' eterna felicità. Su questo errore di Fènelon il signor Degerando, nell' opera del perfezionamento morale, scrive: » L' errore di Fènelon fu un errore sublime. Que» st' anima generosa e tenera aveva concepito, in » tutta la sua purità, quella de' principj di vita » che dona alla religione il carattere il più per» fetto, perchè esso trascina il sagrifizio il più » assoluto; il culto del cuore tale quale Fènelon » lo domandava, sprigionato da ogni personalità, » racchiuso esclusivamente nell' amore, non man» ca che di una sola condizione, cioè della pos» sibilità per la creatura umana di giungervi nello » stato presente della sua esistenza terrestre; non » vi fu nell' Autore delle *massime de' santi*, che » un errore di fatto (1).

(1) Liv. r. cap. X.

Per terminare questa discussione io riporterò qui alcune osservazioni dell' editore delle opere di Fènelon dell'edizione del 1820. « Egli è da osser-
» vare, che i tre prelati i quali si erano unani-
» memente dichiarati contro il libro delle massi-
» me non si accordarono a condannare la dottri-
» na di Fènelon su la natura della Carità. Egli
» è vero, che l' Arcivescovo di Parigi, che aveva
» da principio sostenuta questa dottrina, nel tem-
» po che durarono le conferenze d' Issy, la rigettò
» dopo per adottare quella di Bossuet. Vi ha in-
» tanto luogo di credere, che l' Arcivescovo di Pa-
» rigi ritornò dopo all' opinione di Fènelon su la
» natura della carità. Ma il Vescovo di Char-
» tres non persistè meno a sostenere, che su que-
» sto punto i sentimenti dell' Arcivescovo di Cam-
» brai erano al coperto di ogni censura: *se M.*
» *di Cambrai*, diceva questo prelato nella sua
» lettera pastorale del 10 giugno 1698, *non avesse*
» *voluto stabilire su di ciò che quello, che un*
» *gran numero di Teologi sostengono; facendo*
» *consistere il motivo della carità nella bontà*
» *infinita di Dio presa in se stessa, e quello*
» *della speranza in questa stessa bontà relativa*
» *a noi, come avremmo noi pensato di fargliene*
» *un delitto di questa opinione sì comune e sì*
» *ortodossa? . . . Si disputa in Teologia per*
» *sapere se il motivo della ricompensa, altri-*
» *menti se la veduta della nostra propria feli-*
» *cità, fa parte del motivo specifico, o dell' og-*

» *getto formale della carità, o pure se ella co-*
» *stituisce solamente il motivo specifico e l'og-*
» *getto formale della speranza. Coloro che so-*
» *stengono questa ultima opinione dicono, che*
» *la carità di sua natura, e considerata preci-*
» *samente nell' atto che gli è proprio, non ha*
» *per oggetto o motivo che la bontà infinita di*
» *Dio in se stessa senza alcuno rapporto alla*
» *felicità che ce ne dee venire. Questa opinione*
» *è molto comune in Teologia, e molto orto-*
» *dossa. Io stesso l' ho sestenuta, e non ho*
» *giammai creduto di arrecarvi il menomo pre-*
» *giudizio dichiarandomi contro il libro di M.*
» *di Cambrai.*

» Egli sembra certo, come l'approvava M. di
» Chartres, che la dottrina di Fénelon su la na-
» tura della carità era di accordo con quella del
» più gran numero de' Teologi. Si sa da un'al-
» tra parte, che la sua dottrina su questo punto
» fu unanimemente approvata a Roma eziandio
» da' teologi, che opinarono contro il libro *delle*
» *massime*: la condanna di questo libro nulla ha
» cambiato su questo punto nell'insegnamento del-
» le scuole cattoliche.

Io ho provato, che sia che si ami Dio per la sua bontà assoluta, sia che si ami per la sua bontà relativa a noi, questo amore è puro ed appartiene alla *carità*; poichè la bontà di Dio relativa a noi non lascia di essere una perfezione intrinseca di Dio. Io ammetto, che vi può essere

un atto di carità senza quello della speranza; ma penso, che non vi può essere atto di speranza senza un atto di carità.

§. 30. Alcuni filosofi alemanni hanno preteso, che l'ubbidienza al dovere dee essere senza alcuna spezie di piacere nè di amore; che mescolandovisi il piacere la virtù non sarà più pura e disinteressata. Eglino pretendono, in conseguenza, che il bene morale non dee dilettare affatto: la ragione dee mostrarlo, e la volontà dee volerlo senza alcuna delettazione. Una tale dottrina è falsa, e contraria alla testimonianza irrefragabile della coscienza. La delettazione che previene l'atto doveroso è involontaria: ora se questa si opponesse alla virtù, l'uomo mancherebbe di eseguire il proprio dovere involontariamente, e l'esercizio della virtù non sarebbe più nel potere dell'uomo. Lo stesso dee dirsi del piacere che accompagna, e che segue l'esercizio della virtù; questi piaceri sono necessarj, e perciò non possono derogare alla purità della virtù.

Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de' più grandi piaceri; ed indipendentemente dal proprio interesse la virtù è essenzialmente bella; e perciò piacevole per tutti gli uomini; come il vizio è essenzialmente deforme e dispiacevole. Non si dee esser giusto e benefico per esser felice; poichè anche quando la moralità non fosse una sorgente di felicità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura

e disinteressata, più vivo sarà il piacere, che risulta dalla coscienza di averla praticata.

Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del suo corpo: per lo conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda: se il sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante l'ammalato che vorrebbe assolutamente la sanità si assoggetterebbe all'amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l'uomo intanto di cui parliamo, bevendo il medicamento, non si propone per fino ultimo il proprio piacere; ma la propria sanità. Il piacere unito all'esercizio del proprio dovere dispone dunque all'azione doverosa la volontà dell'essere ragionevole. Tale è la natura dell'uomo; ed in essa vediamo la sapienza dell'Autore Supremo dell'universo, il quale fa cospirare il piacere col dovere.

Ho mostrato antecedentemente, che non bisogna confondere ciò che segue da un fine col fine stesso. L'uomo può volere per sè stesso un oggetto il quale è un fine ultimo non ostante che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per se stessa. L'uomo virtuoso vuole il dovere per se stesso: è questo il fine ultimo della sua volontà; egli, in conseguenza, non fa il dovere per lo piacere: ma il

piacere non lascia di prevenire, di accompagnare, e di seguire la pratica del dovere. Bandire l'amore del bello morale, il piacere attaccato al dovere dalla vita umana dal cuore dell' uomo, sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno, ed il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro, che è il principio delle azioni virtuose ed eroiche, si è mutilar l' uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

» Se si trova del piacere nella pratica de' do-
» veri, se il desiderio, l' aspettazione, o il go-
» dimento di un sentimento piacevole si mescola
» a tutte le virtù entra dunque dell' interesse in
» tutte le nostre azioni. Ma non vi sarebbe for-
» se una gran differenza fra il piacere di obbli-
» arsi e di sagrificarsi per un altro; e quello di
» sagrificare un altro a sè; fra il piacere di ser-
» vire come mezzo volontario alla felicità di un
» altro; e quello di farlo servire come mezzo al
» nostro proprio vantaggio; fra il piacere di vi-
» vere e di morire pel suo paese e quello d' im-
» molare il suo paese alle proprie passioni? Sa-
» rebbe forse un abusare de' termini, o elevare
» una disputa di vocaboli il pretendere, che il
» primo di questi piaceri suppone un amore di-
» sinteressato, e l' altro un amore interessa-
» to? (1)

(1) Aucillon développemens du moi humain c. XI.

CAPITOLO TERZO

Esame del sistema Wolfiano, che fonda la morale sul principio del perfezionamento di se stesso.

§. 31. Abbiamo, come mi sembra, abbastanza provato che la morale non può esser poggiata sul solo principio della propria felicità.

Ma che cosa diremo del sistema Wolfiano, che fa del perfezionamento di se stesso il primo ed unico principio della morale? Questo perfezionamento di se stesso è forse uno stato differente della propria felicità? Che cosa è mai la felicità secondo Wolfio? Io intendo (egli dice) per *felicità* lo stato in cui dura costantemente il vero piacere (1).

Lo stesso filosofo definisce la *beatitudine filosofica*, o il *sommo bene* nel modo seguente.

» La *beatitudine filosofica*, o il *sommo bene* » è un non impedito progresso continuamente a » maggiori perfezioni. I filosofi in ogni tempo » hanno molto nella filosofia morale disputato del » sommo bene: sarabbe impresa molto lunga lo » esporre le loro diverse sentenze. La ragione per » la quale noi definiamo il sommo bene per lo

(1) Psych. emp. §. 636.

» progresso non impedito sempre a maggiori per-
» fezioni, è evidente dalla stessa nozione del be-
» ne. Poichè il bene è ciò che perfeziona il no-
» stro stato; onde noi avremmo conseguito il no-
» stro bene assolutamente, se avessimo acquistato
» assolutamente la somma perfezione. Ma essen-
» do l'uomo un essere finito, non si può a lui
» comunicare la somma perfezione; e non può
» perciò dirsi, che il sommo bene dell'uomo sia
» ciò che lo rende assolutamente perfettissimo.
» Intanto costa dall'esperienza, che l'uomo può
» incessantemente acquistare maggiori perfezioni.
» Perciò non può all'uomo avvenire un bene
» maggiore del progresso non impedito continua-
» mente a maggiori perfezioni. Meritamente perciò
» noi diciamo essere un tal progresso il sommo be-
» ne dell'uomo. *Il bene dell' uomo si dee cer-*
» *care in sè stesso, non fuori di sè.* Si riget-
» tano quindi l'onore, le ricchezze, l'amicizia
» che appartenendo allo stato esterno dell'uomo
» si riferiscono a' beni esterni, non già a' beni
» interni.

» Il bene interno dee su le prime perfezionar
» la mente. *Perciò quando si fa quistione del*
» *bene inerente all' uomo o se volete, del bene*
» *che l'uomo possiede, Iddio non può dirsi il*
» *sommo bene dell' uomo* (1).

Si osservi che il sommo bene, o la beatitudi-

(1) Philos. pract. univ. 1, par. §. 374.

ne filosofica di cui parla il citato filosofo è la beatitudine di questa vita, ed egli ha la cura nel § 395. di distinguerla dalla beatitudine dell' altra vita, che il Redentore ha promesso a' suoi seguaci.

Ecco dunque la serie de' dommi Wolfiani. Il sommo bene è l' effetto ed il risultamento necessario della virtù. La felicità è l' effetto inseparabile del sommo bene. Il principio della morale o della virtù è il seguente: *Fa ciò che perfeziona il tuo stato*. Ciò vale quanto dire: *Fa ciò che ti rende veramente felice*. « Il sommo bene » o la beatitudine che abbiamo chiamata *filosofi-* » *ca* per non confondersi colla beatitudine pro- » messa da Cristo a' suoi, e la vera felicità sono » uniti con un vincolo inseparabile. Onde non è » da maravigliarvi, che non rare volte la felici- » tà è confusa col sommo bene da coloro, che » non fanno uso di un sufficiente acume nel di- » stinguere le cose che sono fra di esse diverse. » Niuno intanto può negare che lo stato risultan- » te da un altro sia diverso da quello da cui risulta. (1)

» Il principio del diritto della natura lo co- » stituisce la seguente proposizione, che abbiamo » chiamato la legge della natura: *Fa quelle co-* » *se che rendono te ed il tuo stato più perfet-* » *to*: *lascia di fare quelle cose*, *che rendono*

(1) Op. cit. §. 395.

» *più imperfetto te ed il tuo stato*, o ciò che
» è lo stesso: *Fa quelle cose*, *che ti rendono*
» *più felice*, *e lascia di fare quelle cose*, *che*
» *ti rendono più infelice*.

Così scrive il Wolfiano Baumeistero, nel §. 63 della 2.ª parte della filosofia prattica nel proemio del diritto naturale.

Egli è vero, che Wolfio associa alla propria perfezione anche quella degli altri; ma noi vedremo nell' analisi del sistema, che la perfezione degli altri vi entra come mezzo per la propria.

Il sistema Wolfiano dunque non riconoscendo, che un solo principio razionale di azione nell' anima umana; e subordinando il dovere alla propria felicità è combattuto dagli stessi argomenti co' quali abbiamo di sopra confutato la morale dell' interesse bene inteso. Ma siccome Wolfio circonda questo sistema di tante parole identiche, che lo fa smarrire a' suoi lettori; e siccome da un' altra parte vi sono in esso alcune particolari opinioni di questa scuola non meno che alcune osservazioni giuste; così non sarà inutile il passarlo attentamente a disamina.

§. 32. Il principio della propria perfezione essendo, secondo Wolfio, il principio conoscitivo della morale, e de' doveri naturali dell' uomo, fa d' uopo su le prime spiegare che cosa è la perfezione secondo lo stesso filosofo: » La
» perfezione è il consenso nella varietà, cioè il

» consenso di più cose differenti, in un oggetto.
» Io chiamo poi *consenso*, la tendenza ad otte-
» nere qualche cosa medesima. La perfezione si
» dice dagli scolastici *bontà transcendentale*.

» L' imperfezione al contrario è il dissenso nel-
» la varietà cioè il dissenso di più cose differenti
» in un oggetto. (1)

Wolfio intraprende inoltre di darci una definizione logica del *piacere*, e del *dolore*, che egli chiama *Tedio*. Il piacere egli dice, è la visione, o la cognizione intuitiva della perfezione. Supponghiamo l' immagine dipinta dell' uva, che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti, tendono a destarmi l' idea distinta del prototipo cioè dell' uva reale. Ora è un fatto che tali immagini simili all' originale destano del piacere, e che esse lo destano appunto per la similitudine co' loro originali. Se difatto mirate un uomo, che avete più volte veduto, la vista di costui vi sarà indifferente; ma se mirate l' immagine dipinta dello stesso, qualora tale immagine sarà simile all' originale, vi desterà del piacere; se poi sarà dissimile vi desterà del *tedio*. Il tedio può, in conseguenza in opposizione al piacere, definirsi: la visione, o la cognizione intuitiva della imperfezione, la quale, come abbiamo detto, in opposizione alla perfezione consiste nella discondanza di più cose per

(1) Ontolog. §. 503 e 504.

ottenere un qualche fine. Se un uomo nutre un gran desiderio di acquistare una scienza, alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri, egli sarà inebriato di piacere per la ragione che costui riguarda questi libri come mezzi, che concorrono tutti per l' acquisto della scienza. Ma se lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere, che un incendio ha distrutto la sua libreria, egli sarà affetto da un vivo sentimento di tedio, perchè riguarda questo incendio come una cosa opposta all' acquisto della scienza, cui egli tende.

Il *piacere*, conclude da simili esempii Wolfio, è dunque la visione o la cognizione intuitiva della perfezione: il *tedio* è la visione o la cognizione intuitiva dell' imperfezione. Il piacere poi ed il tedio si fanno consistere in un sentimento o in una cognizione intuitiva della perfezione il primo, e dell' imperfezione il secondo, perchè il piacere ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l'oggetto piacevole, e dispiacevole, in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta, il che vale quanto dire, che si fa della percezione totale l' analisi. Il piacere, in conseguenza, ed il tedio traggono la loro origine dalla percezione confusa della perfezione il primo; dalla percezione confusa dell' imperfezione il secondo.

Questa nozione Wolfiana del piacere e del tedio è generale: essa, in conseguenza, è ancora

applicabile a' piaceri ed a' dolori de' sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia e facile; ecco come Wolfio l'esegue: Il dolore de' sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; questo scioglimento o si fa attualmente, o pure, per la troppo tensione delle piccole fibre, si dispone ad accadere.

Per quale altra ragione in effetto, dice il filosofo citato, le ferite ci recano del dolore, se non perchè rompono le parti del corpo e ne sciolgono la continuità? Per qual altra ragione le forti distrazioni nelle braccia, nelle gambe, ed in altre parti dal corpo, cagionano dolore, se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità, che in queste parti si trova? Tutto quello dunque che scioglie la continuità delle parti del corpo, o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico; e nello scioglimento di questa continuità o nella disposizione ad esso consiste ogni dolore de' sensi.

Da un' altra parte la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo; ed a renderlo atto a certi moti: in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell' organizzazione del corpo umano. Tutto ciò dunque che scioglie questa continuità, o che tende a scioglierla, è contrario al fine del corpo umano; e perciò alla perfezione di questo; ed in conseguenza rende imperfetta l'organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia Wolfiana l' anima si rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti anche delle primitive ed elementari del corpo; anzi di tutte le sostanze create, avendo in essa l' idea dell' intero universo. L' Anima ha dunque nello stato di dolore una percezione confusa dell' imperfezione del proprio corpo, ed in questa percezione confusa consiste il dolore de' sensi.

È notabile ciò che segue: « *se noi riferiamo alla perfezione del nostro stato alcune* » *sensazioni*; *percepiamo da queste del piace-* » *re*. Poichè se noi riferiamo alcune sensazioni » alla perfezione del nostro stato, in tal caso » presenti queste sensazioni siamo a noi consape- » voli di qualche perfezione nostra. E consistendo » il piacere nella consapevolezza di qualche nostra » perfezione; segue che se noi riferiamo alcune » nostre sensazioni alla perfezione del nostro sta- » to, noi percepiamo del piacere da queste sen- » sazioni.

» La stessa cosa si conferma *a posteriori*. I » bambini mentre sono nutriti dal latte della » madre, osservano, che così si tolgono loro le » sensazioni moleste della fame e della sete, e » che sedate tali sensazioni stanno eglino bene nel » corpo. Nasce quindi la nozione della perfezione » dello stato, che eglino congiungono colla dolcez- » za del latte, e per tal ragione per mezzo di no- » zioni confuse si assuefanno a riferire il sapore

» delle cose dolci alla perfezione dello stato.
» Quando dunque fatti più grandi mangiano cose
» dolci, consapevoli allora della perfezione del-
» lo stato, ne percepiscono da ciò del piacere.
» Certamente quando col tempo si toglie questo
» pregiudizio dell' infanzia, non si percipisce al-
» lora più da loro tanto piacere dal mangiar co-
» se dolci, quanto se ne percepiva prima. Che
» se poi col continuo mangiar cibi dolci si favo-
» risce continuamente questo pregiudizio, nè vie-
» ne ad essere debilitato da altri pregiudizj o giu-
» dizj veri, eziandio divenuti adulti continuano
» a percepire, mangiando cibi dolci, lo stesso
» piacere che vi percepivano quando erano bam-
» bini. Coloro i quali giudicano convenire alla
» perfezione dell' umana vita, il godere di cibi
» abbondanti ed esquisiti; costoro percepiscono
» dall'uso di tali cibi un vivissimo piacere: co-
» loro poi che non sono affetti da un tal pregiu-
» dizio, non ne provano un egual piacere.

» Le sensazioni perciò non partoriscono il
» piacere per se stesse, ma in quanto è con es-
» se unita l'opinione della perfezione dello stato.
» Onde avviene che in queste sensazioni si trovi
» ne' diversi soggetti tanta diversità; nè alcuno
» possa da se stesso giudicare gli altri: del resto
» questa opinione la quale si associa colle sensa-
» zioni nasce successivamente, onde è che molti
» ignorano la sua origine, e siccome essa è con-
» tenuta in una idea molto confusa, così quando
» ne hanno coscienza non la riconoscono.

» *Se riferiamo alcune sensazioni all' im-*
» *perfezione del nostro stato, percepiamo da*
» *quelle del tedio.* La fame e la sete apparten-
» gono all' imperfezione del nostro stato. Perciò
» quando percepiamo queste siamo a noi consa-
» pevoli dell' imperfezione del nostro stato. Costa
» poi dall' esperienza, che queste sensazioni sono
» moleste; e che noi percepiamo del tedio tanto
» dalla fame che dalla sete. (1)

Essendo importante nella morale il distinguere il bene vero dal bene apparente; Wolfio incomincia dal distinguere la *perfezione vera dalla perfezione apparente.*

» Si dice *perfezione vera* quella la quale
» può dalla nozione della perfezione dimostrarsi
» di essere inerente alla cosa a cui si attribuisce,
» o quella che è realmente inerente alla cosa. Si
» chiama poi *perfezione apparente* quella che
» per errore noi attribuiamo alla cosa. (2)

Applica eziandio Wolfio le antecedenti nozioni al *bello*, ed al *deforme*, al *bene*, ed al *male.*

» Ciò da cui noi percepiamo del piacere, si
» dice *piacere* a noi, (o che a noi piace).

» Ciò da cui percepiamo del tedio si dice *di-*
» *spiacere a noi.*

» Ciò che piace si dice *Bello.*

» Ciò che dispiace si dice *Deforme* (3).

(1) Psych. emp. par. 2. §. 530, e 531.
(2) Op. cit. §. 510.
(3) Op. cit. §. 542 e 543.

» Il bene è ciò che perfeziona noi, ed il no-
» stro stato, o che ci rende più perfetti, o più
» perfetti il nostro stato interno o esterno.

» Il male è ciò che rende più imperfetti noi,
» o il nostro stato sia interno, sia esterno (1).

§. 33. Queste definizioni Wolfiane sono sog-
gette a valevoli obbiezioni.

In primo luogo la definizione della *perfezione* e quella dell' *imperfezione* sembrano contrarie alla legge logica della definizione, la quale richiede, che la definizione sia reciproca col suo definito. Ora non ogni consenso di più cose per ottenere un fine costituisce una perfezione; nè ogni dissenso costituisce una imperfezione. Un uomo malvagio, il quale è sotto l'impero di una passione viziosa dominante nel suo cuore, dirige tutte le sue azioni al fine della passione medesima; vi è dunque un consenso fra le sue azioni libere; ed intanto chi dirà, che un tal consenso costituisce una perfezione nell' uomo di cui parliamo? Una compagnia di assassini consentono a rubare, e ad assassinare i passaggieri, chi dirà, che costoro costituiscono una società perfetta? Da un' altra parte nell' uomo virtuoso vi è spesso una lotta fra la ragione e gli appetiti o le passioni; ed in questa lotta si manifesta, e si perfeziona la virtù. Non ogni consenso dunque nella varietà è perfezione, nè ogni dissenso nella varietà è imperfezione. Wolfio.

(1) §. 554, e 565.

ed i suoi discepoli han cercato di rispondere a questa obbiezione. Non si dee, eglino dicono, applicare questa nozione generale della perfezione a' casi speciali, senza determinare specialmente il consenso nella varietà. Così non basta il dire, che la vita umana è *perfetta*, quando vi è un consenso fra le azioni libere dell' uomo verso un fine; ma si dee aggiungere, che un tal consenso dee versarsi nella tendenza delle azioni libere verso lo stesso fine, cui tendono le azioni naturali. Nell' uomo malvagio le azioni libere non consentono col fine della sua natura; egli, per natura, tende alla felicità, e la cerca per mezzo delle sue stesse azioni male; ed intanto non la trova, poichè queste azioni per loro natura non vi tendono; vi è quì un dissenso fra il fine ed i mezzi.

Ma, con buona pace di Wolfio e de' suoi discepoli, questa risposta non iscioglie l'obbiezione. La definizione del genere dee sempre trovarsi nella definizione della specie con un dippiù; e qualunque definizione dee essere reciproca col definito. Se la perfezione si fa consistere generalmente nel consenso della varietà; ovunque vi è consenso nella varietà vi dee esser perfezione; ora in un uomo che dirige le sue azioni libere verso i piaceri de' sensi vi è certamente un consenso nella varietà di queste azioni, ed un consenso fra queste azioni ed il piacere sensibile che egli cerca, ed ottiene. Nè importa che egli ottenuti i piaceri de'sensi non sia felice; poichè fa d' uopo distinguere la felicità.

generale, che dee determinarsi dall'intera esistenza dell' uomo, ed il fine particolare di una data azione, o di una data serie di azioni.

L' esempio stesso che Wolfio adduce nel §. 504 dell' Ontologia milita contro di lui. Se definisco il triangolo, egli dice, per una figura terminata da tre linee, segue forse che io possa definire il triangolo sferico rettangolo, per una figura terminata di tre linee; perchè così ho definito il triangolo in generale? No, io rispondo; ma ciò non è un rispondere alla quistione: io non posso definire il triangolo sferico rettangolo per una figura terminata di tre linee; ma mi è permesso di asserire, anzi son necessitato di farlo, che il triangolo sferico rettangolo è una figura terminata di tre linee. Se la perfezione si definisce pel consenso nella varietà; ovunque trovo questo consenso nella varietà son necessitato di trovare la perfezione; nè importa, che io non esegua la definizione della specie. Io dirò con verità: *l' uomo è un vivente sensitivo;* sebbene non definisca con ciò l' uomo; e dirò, in conseguenza, con verità: *l'uomo è un animale*, sebbene questa proposizione non sia una definizione dell'uomo. Se non ogni consenso nella varietà è una perfezione, la perfezione non può logicamente definirsi pel *consenso nella varietà;* e se non ogni dissenso nella varietà è un' imperfezione, l' imperfezione non può logicamente definirsi, pel *dissenso nella varietà*. In un uomo, che dal male si converte al bene io trovo un dis-

senso, una contrarietà fra lo stato seguente e lo stato antecedente della vita di questo uomo; e più questa contrarietà si manifesta più la conversione di lui sarà perfetta. In un uomo che è ammalato, e che colla cura passa nello stato di sanità io trovo similmente una contrarietà fra lo stato seguente, e lo stato antecedente; e questa contrarietà costituisce la perfezione dello stato seguente.

Buhle espone questa dottrina Wolfiana così:
» Le azioni libere trascinano differenti cambia-
» menti, sia nel corpo, sia nell'anima, per rap-
» porto a' loro stati, ed alle loro relazioni colle
» cose esteriori. Esse differiscono dunque molto
» riguardo alla loro importanza. Lo stato in cui
» esse mettono l'uomo è in armonia, o in con-
» tradizione cogli stati anteriore e seguente. Per
» esempio, una persona è bene in salute, ma essa
» si carica lo stomaco di alimenti, o di bevande,
» e cade così in uno stato contrario al precedente,
» laddove se essa mangia e beve con moderazio-
» ne, il suo stato rimane in armonia con quello
» che precedeva. Un uomo fa un'azione lodevole,
» acquista così una considerazione maggiore di
» quella che aveva, ed il suo stato attuale è in
» armonia coll'antecedente; ma se egli ne com-
» mette una malvagia, la sua considerazione di-
» minuisce, ed il suo stato attuale è in contra-
» dizione coll'antecedente. Ora allora che lo stato
» presente di un uomo è in armonia col passato
» e col seguente, quest'uomo è perfetto, e tanto

» più perfetto quanto l' armonia è più grande. Ma
» quando lo stato attuale contradice gli stati pre-
» cedente e seguente, l' uomo è imperfetto, e tanto
» più imperfetto, quanto più il contrasto è pro-
» nunciato.

Ciò che dice Wolfio sul piacere, e sul tedio, è ancora, secondo me, non solamente oscuro o precario, ma eziandio falso. Non può negarsi, che vi sieno sensazioni originariamente piacevoli e dolorose; ora secondo Wolfio il piacere ed il tedio, di cui è una spezie il dolore fisico, consistono nella visione o cognizione intuitiva della perfezione o dell' imperfezione: da ciò sembra potersi dedurre, che vi sono sensazioni piacevoli per la loro natura, e che queste son quelle che consistono nella visione o rappresentazione della perfezione del proprio corpo; e che vi sono ugualmente sensazioni dispiacevoli per la loro natura, le quali consistono nella visione o nella rappresentazione della imperfezione del proprio corpo; intanto Wolfio pretende che le sensazioni non sono piacevoli per se stesse, ma per l'associazione della nozione della perfezione dello stato del proprio corpo: *sensationes non per se voluptatem pariunt, sed quatenus ipsis adhaeret de perfectione status opinio* (§. 550 psych. emp.) ma questa visione o cognizione intuitiva della perfezione del proprio corpo, in cui consiste il piacere, *voluptas*, secondo Wolfio, è ella altra cosa dalla sensazione piacevole; o dal piacere pe' sensi? Wolfio pare

che supponga, che la cognizione intuitiva della perfezione del proprio corpo sia una cosa diversa dalla sensazione piacevole o dal piacere de' sensi: qual è mai questa facoltà dell'anima che ci dà questa nozione oscura o intuitiva della perfezione del proprio corpo? La cognizione intuitiva della perfezione o dell'imperfezione del proprio corpo è, secondo Wolfio, un giudizio inviluppato nelle nozioni confuse dello stato del proprio corpo. «Si dee
» attentamente notare, non esser necessario in generale, che alcuno giudichi esser perfetto l'oggetto che percepisce; poichè basta, che una
» qualche perfezione vera apparente sia confusamente percepita. Così non è necessario giudicare
» essere l'immagine simile al prototipo perfetta;
» ma basta che siate a voi stesso coscio di questa
» similitudine . . . Poichè il giudizio con cui si
» stabilisce, contenere in ciò di cui siete a voi
» stesso coscio la perfezione della cosa percepita,
» s'involve nelle nozioni confuse, di modo che
» non si riconosce, se non da colui, che con un
» singolare acume è valevole a svilupparle, ed a
» renderle distinte. (1)

Ammettendo questa oscura dottrina, non può non dedursi legittimamente dalla stessa, che il piacere de' sensi è inseparabile dalla perfezione del proprio corpo, ed il dolore de' sensi è inseparabile dall'imperfezione dello stesso. Nella rappre-

(1) Nota del §. 512. della Psych. emp.

sentazione confusa dello stato del proprio corpo, che ci dà la sensazione, s' involve il giudizio della perfezione o dell' imperfezione di questo stato; un tal giudizio non può mai, in conseguenza, disgiungersi nella sensazione; e perciò la sensazione piacevole non può disgiungersi dalla perfezione del proprio corpo, e la sensazione dolorosa dall' imperfezione dello stesso. Tutto ciò dunque che produce un piacere de' sensi produce la perfezione del nostro corpo, ed è un vero bene; e tutto ciò che produce un dolore de' sensi produce l'imperfezione, ed è un vero male. La distinzione dunque fra il bene apparente, ed il bene vero, come quella che si pone fra il male apparente ed il male vero è, nel sistema Wolfiano, nulla ed assurda. Buhle, nell' esposizione del sistema di Wolfio, sembra di aver veduto ciò: » Se la ragione e la sensibilità sono in contrasto l' una » coll' altra, ciò è per l' effetto della contrarietà » delle idee che nascono da queste due sorgenti. » I sensi pingono buona una cosa, che la ragione » rigetta come mala, e ciò che la ragione approva ripugna sovvente a'sensi. La sola quistione » che resta a risolvere quì è la seguente. Donde » proviene il contrasto delle idee della sensibilità » e della ragione, poichè, secondo il sistema di » Wolfio, le idee della ragione, non sono altra » cosa, che quelle de' sensi elevate alla realtà? Il ragionamento di Wolfio conclude inoltre dal particolare all' universale: vi sono de' piaceri, i

quali nascono dalla percezione di un concorso di cause per un effetto; tutti i piaceri dunque nascono dalla percezione di un concorso di cause per un effetto, o dalla percezione del consenso nella varietà. Tale è il ragionamento Wolfiano, ed il difetto salta agli occhi. Gran parte degli errori di questo filosofo, son derivati dalla mania di voler dare delle definizioni logiche di tutte le nozioni quindi ha cercato di definire logicamente tutte le nozioni semplici. Un' altra parte de' suoi errori si dee alla falsa nozione, che pel pregiudizio dell'armonia prestabilita egli si è formato dell' anima, a cui ha attribuito gratuitamente l'idea dell'intero universo, e di ciascuna delle sostanze di cui l'universo si compone.

Il filosofo di buona fede riconosce come un fatto primitivo, che vi sono sensazioni piacevoli, e sensazioni dolorose, o in altri termini piaceri e dolori *fisici* o *sensuali*: ma egli non intraprende di spiegar questo fatto; nè di dare una definizione logica del piacere, e del dolore. Egli poggiato su l'esperienza riconosce, che vi sono de' piaceri sensuali contrarj alla ragione, o perchè son causa di maggiori dolori, o perchè ci privano di maggiori piaceri; o perchè son contrarj al dovere. Egli riconosce appoggiato su la stessa esperienza, che vi son de'dolori fisici uniformi alla ragione, sia perchè ci producono maggiori piaceri, sia perchè ci tolgono de' maggiori dolori, sia perchè abbiamo il dovere di soffrirli. Su queste incontrastabili osservazioni

egli poggia la distinzione del *bene vero* e del *bene apparente*, del *male vero*, e del *male apparente*. Egli osserva, che oltre de' principii indeliberati ed irreflessi di azione, vi sono due principj razionali di azione, cioè il principio della *felicità*, e quello del *dovere*. Egli confessa, che spesso vi ha una lotta fra questi principj indeliberati, ed i principj razionali; che il principio solo razionale della felicità importa di negare, quando che sia all' uno o all' altro particolare principio indeliberato di azione il soddisfacimento che domanda. Egli ripone la perfezione *morale* dell' uomo nell' *agire conformemente alla legge della sua natura*; ed egli riconosce questa legge nella ragione che gli prescrive il dovere.

§. 34. La dilettazione sensuale, ed il dolore sensuale non sono, come abbiamo veduto secondo Wolfio, indizj sufficienti a distinguere i veri beni ed i veri mali. Il principio: *ciò che reca piacere a' sensi è un ben vero*, è un principio falso; essendovi oggetti che recano piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme; se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta i sensi, il giudizio non lascia di esser falso; mentre questo oggetto non è un bene, perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente

il principio : *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso ; poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi , e nondimeno da riporsi nella classe de' veri beni , perchè rendono perfetto il nostro stato : così un medicamento disgustoso non lascerebbe di essere un bene, se concorresse a darci la sanità , e sarebbe un errore il riporlo fra i mali ; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi , e tendente alla nostra imperfezione , come sarebbe un colpo di coltello , che ci ferisce ; sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male perchè dispiace a' sensi ; mentre è un male non perchè dispiace a' sensi , ma perchè rende imperfetto il nostro stato.

La perfezione del nostro stato è dunque, secondo il sistema Wolfiano , il principio che determina le buone e le male azioni libere. Quelle azioni libere son *buone*, che perfezionano il nostro stato, quelle poi son *male* , che lo rendono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare , che la perfezione percepita sia una vera perfezione ; il piacere risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante , e non può degenerare in tedio; poichè le cognizioni certe sono costanti , ed è sempre vero , che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente quando si percepisce una vera imperfezione , e si può dimostrare , che l' imperfezione percepita sia una vera imperfezione , il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non

digenererà mai in un piacere ; poichè, come si è detto , le cognizioni certe sono costanti , e la cognizione dell' imperfezione costituisce costantemente il tedio. La conoscenza della verità è una perfezione certamente ; e l' avere ritrovato la verità coll' uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appreso dagli altri ; il piacere dunque , il quale consiste nella coscienza della cognizione della verità , è un piacere costante , e non può mai degenerare in tedio; ed il piacere di avere scoverto da se stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello, che risulta dall' aver conosciuto la verità insegnata da altri. Al contrario che un uomo considerando di aver passato i suoi bei giorni nell' ozio , nelle crapole , nelle gozzoviglie ; e che da ciò sia derivata l' ignoranza delle scienze , la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze , sia affetto da tedio ; un tal tedio sarà costante , e non potrà giammai cambiarsi in piacere.

Essendo il principio della propria perfezione il principio fondamentale di tutta la filosofia morale, quali sono, si domanda , le azioni che producono questa perfezione ? Per determinarle il nostro Autore risale alla destinazione dell' intera natura ; e non sarà inutile conoscere la sua dottrina su di questo oggetto.

Alcune cose nella natura si eseguono, ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre : quando le prime non sono male , si chiamano *gli usi delle*

seconde. Così coll' aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala: la formazione de' solchi può dunque riguardarsi come l' uso dell' aratro. L' *uso* è dunque la dipendenza dell' esistenza di una cosa non mala da un' altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa in se considerata non mala, si dirà essere l' uso della penna. Quando poi la cosa, che per mezzo di un' altra si esegue, è mala; la cosa eseguita si chiamerà l' *abuso* di quella per cui si esegue. L' uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita ec. l' *abuso* sarebbe l'uccisione ingiusta di un uomo. L' uso della zappa è il lavorare i terreni, l' abuso l' uccidere ingiustamente un uomo. Quando l' essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell'Autore della cosa, poichè il fine è ciò per cui l' essere intelligente opera: così se un uomo fa o fa fare un coltello, ad oggetto di servirsene alla tavola, per tagliar le vivande: un tale uso sarà il fine del coltello. L' uso può estendersi al di là del fine dell' Autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso di quello pel quale l' Autore l'ha fatto, per esempio per tagliare de' legni, per difendersi, in caso di essere assalito ingiustamente. Questi usi non essendo stati nell' intenzione di colui che ha formato o fatto formare il coltello non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile che l' esperienza ci manifesta. Così l' uso degli occhi è la *visione*. Questa in effetto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in se non mala, si dice benissimo, che l' uso dell' occhio è la visione: nello stesso modo l' uso delle orecchie è il *suono*, l'uso delle narici è *l' odore*, l' uso del gusto è il *sapore*, ec. L' Autore Supremo della natura è dotato di una intelligenza infinita: egli conosce perfettamente la sua opera: quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create: se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali; Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere; egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi, cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i fini per i quali Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste*. Dal Sole segue su la terra il calore, la luce, le nuvole ec. Iddio dunque può ben dirsi, che ha creato il Sole per isparger su la terra il calore, e la luce, e per produrvi le nubi ec. poichè egli vuole il Sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose, che non seguono necessariamente dalle cose naturali, essendo vero, che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose; non può negarsi che una

tal possibilità non sia il fine di Dio. L'uomo può servirsi del ferro per l'agricoltura, e per le arti meccaniche, si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l'uomo se ne potesse servire per lo proprio uso. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini, per cagion di esempio, hanno costruito delle barche, e de' vascelli, per estendere, e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un altro. Ora Dio avendo creato il legno, e gli altri materiali, e l'uomo colla potenza di servirsi di tali materiali, per questa costruzione e di questi vascelli, e di queste barche per estendere il commercio; e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi, che uno de' fini di Dio nella creazione del legno, e degli altri materiali di un vascello, sia quello di somministrare all' uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un altro.

Da tutto ciò segue, che gli organi del nostro corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi; e che questi usi sono i fini avuti in veduta da Dio nella formazione dell'uomo. Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi; altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarj alla vita, tali sono per esempio il cuore, ed i polmoni: l'uso di questi organi segue necessa-

riamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarii, così l'uso de' piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo, per camminare ec. quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti meccaniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all'anima certe sensazioni. Le parti dunque del nostro corpo hanno i loro usi: esse servono o alla vita del corpo, o alla perfezione dell'anima.

Le potenze dell'anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi: la coscienza ad avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito: l'immaginazione per riprodurci, in assensa degli oggetti sensibili, le idee che ne abbiamo avute; e generalmente tutte le facoltà dell'anima servono a farci conoscere il vero, ed a seguire il bene. L'uomo è dotato di libero arbitrio: in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere, e per gli stessi fini delle azioni naturali o per fini diversi. Così l'uomo può, per esempio, mangiare per nutrirsi, o mangiare per lo solo piacere del mangiare: nel primo caso la nutrizione essendo il fine naturale di molte parti del nostro corpo, l'azione libera del mangiare è determinata per lo stesso fine naturale delle azioni naturali; nel secondo caso è determinata per un diverso fine delle naturali. Similmente l'uso degli organi genitali è la propagazione della specie. Ora l'uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello, a cui

son dalla natura destinati, cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale, non già per procreare de' figli. L' ubbriaco beve del vino, e si serve di questo contro il fine della natura; perciò l' uso che egli ne fa tende non a conservare, ma a distruggere le forze del corpo. Il libidinoso s' immerge in nefande libidini contrarie al fine della natura, similmente un uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnar la verità agli uomini; ma per essere l'apostolo dell' errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

L' uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini naturali, o per fini diversi.

La perfezione consistendo, secondo il filosofo di cui esponiamo la dottrina, nel consenso di più cose verso di un fine, segue, che quando l'uomo determina le sue azioni libere per gli stessi fini naturali, vi ha un consenso fra le sue azioni libere e le cose naturali: e che quando le determina per fini diversi vi ha un dissenso fra le azioni libere e le cose naturali: nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell' uomo: nel secondo caso le azioni libere tendono all' imperfezione dello stesso stato dell'uomo: nel primo caso le azioni sono *buone*: nel secondo sono *male*. Questa *bontà e malizia* delle azioni libere, essendo un risultamento della natura di queste azioni e della natura delle cose si chiama

bontà intrinseca e *malizia intrinseca delle azioni.* Vi è dunque nelle azioni libere dell'uomo una bontà intrinseca, ed una malizia intrinseca. Come le azioni libere divengono buone o male per le loro seguele, e che ciò che ne risulta ha la sua causa in esse, e non può non avvenire, le azioni sono buone o male per se stesse, e non son tali per la volontà divina. Supponendo eziandio (ciò che è impossibile) che non vi fosse Dio, e che lo stato attuale delle cose potesse sussistere senza di lui, le azioni libere non lascerebbero di essere buone o male per se stesse.

La conoscenza o l'idea chiara del bene è la ragion determinante della volontà. La conoscenza o l'idea chiara delle buone azioni è dunque la ragion determinante della volontà a volerle, e l'idea delle male azioni è la ragion determinante della volontà a non volerle. La conoscenza in conseguenza, delle azioni buone, e delle azioni male, pone l'uomo nella necessità *morale* di fare le prime, e di non fare le seconde. Questa necessità morale è l'*obbligazione passiva.* Questa necessità morale è ipotetica non assoluta, poichè l'opposto del moralmente impossibile non involve contradizione in se stesso; ma ripugna in un dato soggetto per le perfezioni morali che in questo si ritrovano, come sono per lo appunto le idee chiare delle azioni buone, e delle azioni male. *Obbligare* uno a fare una data azione è legare a questa azione un motivo, che determina la volontà a farla: in questa

connessione de' motivi coll'azione consiste secondo Wolfio l'*obbligazione attiva*.

Tutto ciò poteva, senza tanto circuito di parole che tende ad oscurarlo, esprimersi chiaramente così: Le azioni buone essendo le cause necessarie di un piacere vero e costante; vi è una connessione fra le azioni buone e la felicità, siccome ve ne è una fra le azioni male ed il tedio costante, e perciò lo stato d'infelicità, questa connessione essendo nella natura delle cose; la natura ci obbliga dunque a fare le buone azioni, ed a non fare le male.

Come le azioni libere divengono buone o male per i loro effetti, fa d' uopo per conoscerle della facoltà che ci mostra la connessione delle cose. Questa facoltà è la ragione. Il bene ed il male son dunque conosciuti per mezzo della ragione. La ragione c' insegna dunque ciò che noi dobbiamo fare o non fare, ciò vale quanto dire che essa c' insegna la legge della natura, da ciò segue, che colui il quale opera secondo la ragione vive secondo la legge della natura, e che un essere veramente ragionevole non può vivere altrimenti che di una maniera conforme a questa legge. In altri termini, l' *uomo ragionevole è a se stesso la sua propria legge*.

A formare un' azione libera esterna è necessario il concorso dell' intelletto, della volontà, e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell' intelletto, che

della volontà, e della facoltà motrice del corpo, acciò l' azione medesima fosse buona; in tal caso l' azione chiamasi *retta*. Dalla parte dell'intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell' azione particolare, ed il giudizio vero su la bontà o su la malizia dell' azione medesima dalla parte della volontà si richiede, che ella voglia l'azione buona, e che non voglia l' azione mala: inoltre si richiede, che voglia l' azione buona per la bontà intrinseca dell' azione; non già per ragioni che convengono eziandio a' beni apparenti; che non voglia l' azione mala per la malizia intrinseca dell' azione; non già per ragioni, che convengono pure a' mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice si richiede, che i moti tutti necessarii all' azione esterna, si producano prontamente. Per giudicare, mi servo di questo esempio, se la vostra azione libera di mangiare sia buona o mala, fa d' uopo che vi formiate una nozione sufficientemente determinata di questa azione: poichè se ella sarà indeterminata, il giudizio relativo alla sua bontà o malizia potrà esser falso. Se voi mangiate nel tempo che il corpo ha bisogno di nutrimento; se il cibo che mangiate è salubre, se finalmente lo mangiate pel fine della nutrizione, la nozione dell' azione, che comprende tutte queste determinazioni, è sufficientemente determinata; perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio, che una tale azione è buona. Voi direte in voi stesso: il mangiare un cibo sa-

lubre quando il corpo ha bisogno di nutrimento, per lo fine della conservazione del corpo è un' azione buona : Or tale è l' azione che io ho in veduta ; questa azione è dunque buona. Ma se avreste della vostra azione di mangiare una nozione non sufficientemente determinata , riguardandola semplicemente come *un mangiare* non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o su la malizia dell' azione ; poichè il mangiare in certe circostanze , e con alcune determinazioni è un' azione buona ; in altre circostanze , e con altre determinazioni è un azione mala. Se dunque dite : *l' azione di mangiare che ho in veduta è buona* , il vostro giudizio sarà falso ; se ugualmente dite : *l' azione di mangiare che ho in veduta è mala* , il vostro giudizio è anche falso ; poichè quest' azione non è nè buona , nè mala , ma indifferente. L' azione non cessa di essere indifferente , se non quando è sufficientemente determinata. Secondo il sistema Wolfiano dunque il principio , che serve a conoscere le azioni buone e le azioni male , è la seguente proposizione: *Fa quelle cose, che rendono più perfetto il tuo stato, lascia di fare quelle cose , le quali rendono più imperfetto il tuo stato.* Ma il piacere consiste nella percezione della perfezione , ed il tedio nella percezione dell' imperfezione : la proposizione enunciata è dunque equivalente a questa : *Fa quelle cose , le quali ti producono un piacere costante, o che non può degenerare in tedio : lascia di*

fare quelle cose che ti producono un tedio costante , o un piacere che può degenerare in tedio. La felicità , secondo Wolfio , consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni ; la stessa proposizione in primo luogo enunciata è dunque equivalente eziandio a questa: *Fa quelle cose, che ti rendono felice: lascia di fare quelle cose, che ti rendono infelice.*

La propria felicità , senza far tanto giro di parole , è dunque , in questo sistema , il principio conoscitivo della morale. Un tal principio si dice conoscitivo ; poichè per mezzo di esso si possono conoscere, e determinare le azioni buone da farsi, e le azioni male da evitarsi.

La legge è una norma , in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma s' intende una proposizione la quale esprime ciò che dee farsi , o non farsi. Se l' obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale, o legge della natura.* Il principio della propria perfezione o della propria felicità è la legge primitiva della natura , poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar se stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione , ed il piacere costante una connessione necessaria , perchè il secondo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell' uomo , e da quella delle cose naturali. Iddio è l'Autore supremo del-

l' uomo, e delle cose tutte, egli è dunque l'autore di questa obbligazione naturale, e della legge di natura. Questa legge, in conseguenza, è una *legge divina*; e la volontà di Dio si è, che noi fossimo obbligati di osservar questa legge.

Tale è il sistema Wolfiano su la morale. Io, per esporlo con chiarezza, ho ravvicinato le diverse proposizioni di Wolfio, che si trovano sparse in varie sue opere, come nella Psicologia empirica, nella Teologia naturale, e nella filosofia prattica universale. Sarebbe stata cosa molto lunga e nojosa ed avrebbe prodotto dell' oscurità il tradurre dal latino i diversi §§ in cui la dottrina tale quale io l' ho esposta si trova.

§. 35. Dall' esposizione del sistema Wolfiano si ravvisa che in questo sistema non si ammette altro principio razionale di azione, se non che quello della *felicità*, e dell' *interesse bene inteso*. Ma siccome vi sono de' §§ i quali potrebbero far credere il contrario, così mi trattengo alquanto per dileguare qualunque sospetto, che possa insorgere in contrario.

» *La determinazione delle azioni libere per le*
» *stesse ragioni finali delle azioni naturali*, *non*
» *già per ragioni diverse*, *è il principio con cui*
» *si possono conoscere le leggi naturali*, *e tutto*
» *il diritto naturale*. Poichè la legge precettiva
» della natura ci obbliga a fare le azioni le quali
» per se stesse tendono alla perfezione nostra, e
» del nostro stato. Ora se le azioni libere si de-

» terminano per le stesse ragioni finali, per le
» quali sono determinate le naturali, queste azioni
» libere tendono alla perfezione dell' uomo; se poi
» si determinano per ragioni finali diverse ten-
» dono all' imperfezione dell' uomo. Poichè dun-
» que dalla determinazione delle azioni libere per
» le stesse ragioni finali, e non per diverse, di
» quelle onde son determinate le naturali, s' in-
» tende perchè alcune azioni si devono fare in
» forza della legge naturale, ed alcune altre si
» debbono omettere, ed il principio di conoscere
» (conoscitivo) è una proposizione per la quale
» s' intende la verità delle altre proposizioni. La
» determinazione delle azioni libere per le stesse,
» e non per diverse ragioni finali, per le quali
» si determinano le naturali è il principio delle
» leggi naturali; ed in conseguenza eziandio del
» diritto naturale, che per le stesse azioni si dà
» all' uomo. (1)

Non vi è dunque dubbio che la perfezione del proprio stato; e perciò la nostra felicità, o il piacere costante, e quello che non degenera in tedio è, secondo Wolfio, il principio conoscitivo della morale. Da questo unico principio Wolfio deduce non solamente i doveri verso se stesso; ma eziandio i doveri verso i nostri simili.

» *Niuno degli uomini da sè solo può perfe-*
» *zionare sè ed il suo stato*; *ma ognuno ha bi-*

(1) Philos. pracl. univ, 1 a par. § 179.

» *sogno del soccorso degli altri; nè la perfe-*
» *zione può ottenersi, se non colle forze con-*
» *giunte degli altri* » (1) Wolfio invoca l'esperienza in prova di questa proposizione; indi soggiunge il seguente § 221.

» *Gli uomini per la loro essenza e natura*
» *sono obbligati a promuovere la perfezione pro-*
» *pria e del proprio stato colle forze riunite.*
» Poichè ciascun uomo è obbligato a perfezionar
» se stesso; ma niun uomo può da se solo per-
» fezionarsi, ma ha bisogno del soccorso degli
» altri, nè la perfezione può ottenersi se non colle
» forze riunite. È perciò necessario, che gli uo-
» mini sieno obbligati a promuovere colle forze
» riunite la propria perfezione, e quella del pro-
» prio stato.

Ma io non intendo molto bene la forza dell'argomento Wolfiano. Io sono obbligato di perfezionarmi; ma non posso da me solo perfezionarmi, ed ho bisogno delle forze degli altri a perfezionarmi: quale illazione può scendere da queste premesse? Io non ne veggo altra che questa: *io son obbligato di far concorrere le forze degli altri alla mia perfezione.* Ma come potrò io farle concorrere? Coll' uso della mia forza? Ciò produrrebbe lo stato di oppressione del debole, e la violazione di ogni diritto; come dunque potrò far concorrere gli altri a perfezionarmi? Presentando

(1) Ibid. §. 220.

loro de' motivi, che gli obblighino a concorrere al mio perfezionamento; io perciò non offenderò gli altri, per non porli nello stato che essi offendano me: io farò del bene agli altri, acciò gli altri facciano del bene a me; io dunque concorrerò, per quanto è in mio potere, al perfezionamento degli altri acciò ottenga in ultimo risultamento, che gli altri concorrano al mio perfezionamento.

Egli non vi ha mezzo, o il perfezionamento degli altri, è un principio conoscitivo primitivo, ed indipendente da quello del proprio perfezionamento; ed in tal caso è evidentemente falso ciò che Wolfio insegna, nel riportato § 179, che il proprio perfezionamento è il principio conoscitivo di tutte le leggi naturali, e di tutto il diritto della natura; o il perfezionamento degli altri si deduce dal principio del proprio perfezionamento; ed in tal caso il perfezionamento degli altri non può essere che un mezzo per conseguire il proprio. Ma la morale dell' utile o dell' interesse bene inteso non insegna una dottrina diversa; questa morale Wolfiana è dunque, in ultimo risultamento, la morale dell' utile. Ecco come ragiona l' Autore della morale universale; « La morale è la scienza » de' rapporti, che sussistono fra gli uomini, e » de' doveri che derivano da questi rapporti. O, » se si vuole, la morale è la conoscenza di ciò » che debbono necessariamente fare o evitare gli » esseri intelligenti e razionali, che vogliono con» servarsi e vivere felici in società.

» Per essere universale la morale dee essere
» conforme alla natura dell'uomo in generale,
» cioè fondata su la sua essenza, su le proprietà
» e qualità, che si trovano costantemente in tutti
» gli esseri della sua spezie, e per le quali egli
» si distingue dagli altri animali. Donde si vede,
» che la morale suppone la scienza della natura
» umana.

» I rapporti sussistenti fra gli uomini sono le
» differenti maniere con cui essi operano gli uni
» su gli altri, o con cui essi influiscono sul loro
» *benessere* reciproco. I doveri della morale sono
» i mezzi che un essere intelligente e capace di
» esperienza dee prendere per ottenere la felicità
» verso la quale la sua natura lo forza di tendere
» incessantemente. Camminare è un dovere per
» chiunque vuol condursi da un luogo in un altro:
» essere utile è un dovere per chiunque vuole
» meritare la stima e l'affezione de' suoi simili:
» astenersi di far male è un dovere per chi teme
» di attirarsi l'odio ed il risentimento di coloro
» che egli sa di poter contribuire alla propria fe-
» licità. In un vocabolo il dovere è la con-
» venienza de' mezzi col fine che alcuno si pro-
» pone; la sapienza consiste a proporzionare que-
» sti mezzi a questo fine, cioè ad impiegarli u-
» tilmente per ottener la felicità che l'uomo è fatto
» per desiderare.

» L'obbligazione morale è la necessità di fare
» o di evitare certe azioni in veduta del *benes-*

» *sere* che noi cerchiamo nella vita sociale. Colui
» che vuole il fine dee volere i mezzi. Ogni es-
» sere che desidera di rendersi felice è obbligato
» di seguire la strada la più propria a condurlo
» alla felicità, e di allontanarsi da quella che
» l'allontana dal suo scopo, sotto pena di essere
» infelice. La conoscenza di questa strada e di
» questi mezzi è il frutto della esperienza, che
» sola può farci conoscere e lo scopo che dobbia-
» mo proporci e le vie le più sicure per perve-
» nirvi.

» I legami che uniscono gli uomini gli uni agli
» altri non sono che le obbligazioni ed i doveri
» a' quali essi sono sommessi in seguito de' rap-
» porti che sussistono fra di essi. Queste obbli-
» gazioni o doveri sono le condizioni senza le quali
» eglino non possono rendersi reciprocamente fe-
» lici. Tali sono i legami che uniscono i padri
» ed i figliuoli, i sovrani ed i sudditi, la società
» co' suoi membri.

» L'uomo non può essere riguardato in uno stato
» di solitudine o privato di tutti i rapporti cogli
» esseri della sua spezie se non che per mezzo di
» un'astrazione. Ciò che si chiama *lo Stato di*
» *natura* sarebbe uno stato contrario alla natura,
» cioè opposto alla tendenza delle facoltà dell'uo-
» mo, nocevole alla sua conservazione, opposto
» a quel benessere che per sua natura desidera
» costantemente. Ogni uomo è il frutto di un'as-
» sociazione formata da suo padre e da sua madre,

» senza il soccorso de' quali egli non avrebbe
» giammai potuto conservarsi. Nato nella società,
» circondato di esseri utili e necessarj alla sua
» conservazione, a' suoi piaceri, alla sua felicità,
» egli sarebbe contro la sua natura di voler ri-
» nunciare ad uno stato di cui egli prova a cia-
» scun istante il bisogno, e di cui non potrebbe
» privarsi senza rendersi infelice.

» Quando si dice, che l' uomo è un essere so-
» cievole, con ciò si denota, che la sua natura,
» i suoi bisogni, i suoi desiderj, le sue abitudini
» l' obbligano di vivere in società con degli esseri
» simili a lui, col fine di difendersi per mezzo
» de' loro soccorsi da' mali, che egli teme, e di
» procurarsi i beni necessarj alla sua propria felicità.

» Una società è l' unione di molti esseri della
» spezie umana, riuniti nella veduta di trava-
» gliare di concerto alla loro scambievole felicità.
» Ogni società suppone invariabilmente questo sco-
» po; sarebbe una cosa contraria alla natura, che
» esseri animati incessantemente dal desiderio di
» conservarsi e di rendersi felici si approssimas-
» sero o si unissero gli uni agli altri per trava-
» gliare alla loro distruzione, o alla loro reciproca
» infelicità. Tosto che due esseri si associano, si dee
» conchiudere, che eglino hanno bisogno l' uno
» dell' altro, per ottenere qualche bene, che de-
» siderano in comune: così la felicità comune de-
» gli associati è lo scopo necessario di ogni so-
» cietà composta di esseri intelligenti e ragionevoli,

» Il genere umano nel suo insieme non è che
» una vasta società composta di tutti gli esseri
» della spezie umana. Le differenti nazioni non
» debbono essere riguardate che come individui di
» questa società generale. I popoli diversi che noi
» vediamo sul nostro globo sono società partico-
» lari, distinte dalle altre per mezzo de' nomi
» de' paesi che esse abitano; se esse facessero un
» migliore uso della loro ragione, invece di com-
» battersi e di distruggersi, dovrebbero cospirare
» a rendersi reciprocamente felici. In ciascuna na-
» zione una città o un villaggio forma una società
» particolare, composta di un certo numero di
» famiglie e di cittadini interessati egualmente al
» benessere di questa associazione particolare, ed
» alla conservazione della nazione, di cui fanno
» parte. Una famiglia è una società più partico-
» lare ancora, composta di un numero più o meno
» considerabile d'individui, discesi dalla stessa
» sorgente, e distinti per mezzo del nome da co-
» loro, che hanno un' origine differente. Il ma-
» trimonio è una società formata dall'uomo e dalla
» donna per travagliare a' loro bisogni, ed alla
» loro felicità scambievole. L'amicizia è un as-
» sociazione di molti uomini, che si giudicano
» capaci di contribuire alla loro reciproca felicità.
» Le unioni durevoli o passaggiere di coloro che
» si associano per alcune intraprese, pel com-
» mercio ec., non hanno e non possono avere per
» iscopo, che di mettere le loro forze in comu-

» ne col fine di procurarsi de' comuni vantaggi.
» In un vocabolo, tosto che molti individui si
» riuniscono nella veduta di ottenere un fine co-
» mune, eglino formano una società. Le associa-
» zioni di differenti popoli e de' loro capi si no-
» minano *Alleanze*; esse hanno per oggetto la loro
» difesa, la loro conservazione, i loro reciproci
» interessi, finalmente de' vantaggi che da se soli
» eglino non potrebbero procurarsi.
» La conoscenza de' doveri dell' uomo verso se
» stesso lo conduce direttamente alla scoverta di
» ciò che egli dee a' suoi simili, a' suoi associati.
» Quale che siasi la varietà che si trova fra gl'in-
» dividui, di cui il genere umano è composto,
» tutti si accordano, come si è veduto, a cercare
» il piacere, a fuggire il dolore; la menoma ri-
» flessione dovrebbe dunque far conoscere a cia-
» scuno di essi, ciò che egli dee ad esseri orga-
» nizzati, conformati, sensibili come egli è, la
» cui assistenza, affezione, stima, benevolenza,
» sono necessarie alla sua propria felicità in tutti
» i momenti della sua vita. Così ciascun uomo in
» società dovrebbe dire a se stesso. *Io sono uo-*
» *mo, e gli uomini che mi circondano sono*
» *esseri come me. Io son sensibile, e tutto mi*
» *prova, che gli altri sono come me capaci di*
» *sentire il piacere, ed il dolore: io cerco l'uno*
» *ed io temo l'altro; esseri dunque simili a me*
» *provano gli stessi desiderii, e gli stessi timori.*
» *Io odio coloro, che mi fanno del male, o che*

» *mettono ostacoli alla mia felicità*; *io divengo*
» *dunque un oggetto dispiacevole per tutti co-*
» *loro di cui le mie volontà o le mie azioni*
» *contrariano i desiderii. Io amo coloro*, *che*
» *contribuiscono alla mia propria felicità*, *io*
» *stimo coloro che mi procurano una esistenza*
» *piacevole*; *io son pronto a far tutto per essi*:
» *per essere amato dunque*, *stimato dagli es-*
» *seri che mi rassomigliano*, *io debbo contribuire*
» *al loro benessere*, *alla loro utilità*.

» Su queste riflessioni sì semplici, sì naturali,
» dee per lo appunto fondarsi ogni morale. Che
» l' uomo consideri ciò che egli è, ciò che de-
» sidera, e troverà che la natura gli mostra ciò
» che egli dee fare per meritare l' affezione degli
» altri, e che questa natura lo porta alla virtù.

» *La virtù non è mica contraria a' pendii*
» *della nostra natura*; *ella è come dice Cice-*
» *rone*, *la natura perfezionata*. *Est autem ni-*
» *chil aliud virtus quam in se perfecta*, *et ad*
» *summum perducta natura* (de legibus lib. 1.
» c. 3. » (1)

Paragonando la dottrina esposta del Barone d'Holbach sul principio conoscitivo della morale con quella di Wolfio su lo stesso oggetto se ne conosce l' identità. Il primo non ammette altro principio che quello della propria felicità, ed il se-

(1) La morale universelle par le baron d' Holbach, sez. 1. cap. 1. sez. 2. cap. 2. e 3.

condo quello della propria perfezione nella cui conoscenza consiste la felicità. La differenza non è mica nel pensiere ; ma nel modo dell'espressione. Gli uomini , dicono tutti e due questi filosofi, son obbligati di procurare il loro benessere reciproco o la loro reciproca perfezione colle loro forze riunite. Non ci facciamo illudere dalle parole. Ciò vuol dire : io son obbligato di concorrere alla vostra felicità , per far che voi concorriate alla mia: la propria felicità è dunque il fine ultimo a cui tendono in questo sistema i doveri verso degli altri. Io ho molto grano : voi avete molto oleo : io vi dò del grano di cui voi avete bisogno , acciò voi mi diate dell' oleo di cui io ho bisogno : *do ut des*. Voi avete l'arte di far le scarpe : io ho bisogno di scarpe : fatemi le scarpe ed io vi darò del danaro , così concorreremo colle nostre forze riunite al nostro reciproco ben essere : *do ut facias*. Voi siete ricco ed io vivo colle mie fatighe di calzolajo , di sarto ec. Voi avete bisogno di scarpe , o di vesti , io ve le farò acciò voi mi diate del danaro : *facio ut des*. Io son calzolajo: voi siete un sarto : voi avete bisogno di scarpe io di aver cucito un abito : voi mi cucirete l' abito, ed io vi farò le scarpe. Voi siete un medico , ed io un Avvocato : voi mi presterete la vostra opera di medico sempreche io ne avrò bisogno ; ed io vi presterò la mia opera di Avvocato, sempreche voi ne avete il bisogno : *facio ut facias*. Ecco che cosa vuol dire , *concorrere gli uomini colle*

loro forze riunite al reciproco ben essere, o secondo il linguaggio Wolfiano al reciproco perfezionamento. Questa obbligazione di perfezionare gli altri non suppone dunque un principio diverso, nè un fine ultimo diverso, della propria felicità, o del proprio perfezionamento.

Wolfio intanto, nel §. 28 della parte seconda della filosofia pratica universale, insegna quanto segue. » *Il fine ultimo delle azioni umane è la* » *perfezione di se e degli altri.* Poichè la legge » di natura ci obbliga a commettere quelle azioni, » le quali per se stesse tendono alla nostra per- » fezione, ed a lasciar di fare quelle che per se » stesse tendono alla nostra imperfezione: *ora la* » *nostra perfezione dobbiamo promuoverla colle* » *forze riunite*; dobbiamo dunque dirigere tutte » le nostre azioni alla perfezione nostra, ed a » quella degli altri; tutto quello, in conseguen- » za, che operiamo, dobbiamo farlo in veduta » della nostra perfezione e di quella degli altri. » Ora il fine essendo ciò per cui operiamo; la » perfezione propria e quella degli altri è il fine » di tutte le umane azioni, e se vi è qualche » altro fine di qualche azione, questo si dee fi- » nalmente risolvere in quello. Il fine ultimo è » ciò in cui finalmente si risolvono tutti gli altri. » La perfezione di sè dunque e quella degli altri » è il fine ultimo di tutte le umane azioni.

Io veggo su le prime, che l'illazione del recato ragionamento non iscende affatto dalle pre-

messe. Io son obbligato di perfezionar me stesso; ma non posso ottener questo ultimo fine delle mie azioni, se non farò quanto per me si può, acciò gli altri concorrano con me nel perfezionarmi; io dunque son obbligato di adoperare qual mezzo conducente al mio ultimo fine la opera degli altri, nel mio perfezionamento. A questo ragionamento se ne aggiunge il seguente. Io non posso far concorrere gli altri al mio perfezionamento, se dalla parte mia non concorro al loro perfezionamento; io debbo dunque, ad oggetto di ottenere il mio perfezionamento, procurare per quanto da me si può il perfezionamento degli altri. Tale è l'analisi esatta della dimostrazione Wolfiana; ed ella fa vedere evidentemente, che il perfezionamento degli altri non è mica il fine ultimo delle umane azioni; ma che è un mezzo pel perfezionamento proprio. In effetto per qual altro fine debbo io procurare il perfezionamento degli altri, se non perchè da me solo non potendo perfezionarmi, debbo impiegare l'opera degli altri? E ciò senza di cui non può ottenersi un fine non è forse un mezzo? Il fine ultimo delle umane azioni non è dunque mai il perfezionamento degli altri; ma il perfezionamento proprio.

Io veggo in secondo luogo una evidente contradizione tra questo §. ed il §. 179 riportato di sopra. Se il perfezionamento degli altri è fine ultimo di alcune umane azioni, segue che il principio conoscitivo di tutte le leggi naturali non può

essere il perfezionamento proprio; intanto Wolfio insegna essere il proprio perfezionamento il principio conoscitivo di tutte le leggi della natura; qual contradizione più evidente di questa? Tutte le declamazioni di Wolfio non giovano ad evitare le contradizioni di cui io parlo.

§ 36. Io leggo eziandio in Wolfio l'insufficienza del principio dell'utile nella morale. Egli scrive: » *Se qualche cosa vi è utile, non perciò avete* » *il diritto a questa cosa. Cioè la sola utilità* » *non è la ragion sufficiente del diritto. Il di-* » *ritto non è stato costituito dagli uomini per* » *la sola utilità.* Sebbene il diritto sia sempre » utile a colui che l'ha; l'obbligazione al con- » trario di rendere il diritto ad un altro non è » sempre utile a colui che l'ha. Poichè la legge » di natura ci obbliga spesse volte verso degli » altri senza nostra utilità. Sia di esempio l'ob- » bligazione di dar l'elemosina ad un indigente. » Il diritto di chieder l'elemosina è utile all'in- » digente, e l'obbligazione che in un altro corri- » sponde ad un tal diritto, è pure all'indigente » utile; ma chi dà l'elemosina non sente da ciò » alcuna utilità, ponendo da parte i premii di- » vini che non appartengono alla dottrina del di- » ritto naturale » (1).

Con i due §§ citati il filosofo alemanno ha confessato l'insufficienza del suo principio conoscitivo.

---

(1) Phil. pract. univ. p. 1. §§ 265., e 266.

Il vero utile di cui qui si parla è ciò che tende al mio ben essere, al mio perfezionamento alla mia felicità. Se questo utile non è sufficiente perchè io abbia il dritto di averlo; e se dall' altra parte io posso avere delle obbligazioni a cose, che non mi sono utili; segue necessariamente, che il proprio perfezionamento non è il principio conoscitivo delle leggi dalla natura, e del diritto naturale, come l' Autore aveva insegnato antecedentemente nel § 179 da me trascritto. Se io son obbligato a fare alcune azioni, che mi sono inutili, come mai l' obbligazione può consistere nella connessione de' motivi coll' azione? Il motivo è il bene, ed il male dalla mente percepito: il bene è ciò che perfeziona il mio stato, e perciò non può mai essere inutile nella stessa dottrina Wolfiana.

Gli Stoici riponevano il principio della morale nel *vivere convenientemente alla natura*. Ma era una massima comune a tutti gli antichi filosofi, che la virtù e la felicità consistevano a vivere conformemente alla natura. Ma come eglino non si accordavano su di ciò che chiamavano la *Natura*; nè, in conseguenza, su di ciò che le era conforme, eglino avevano delle nozioni differenti della virtù e della felicità. Secondo gli Epicurei l'amor del piacere era il primo principio naturale di azione negli uomini come presso gli altri animali. Diogene Laerzio riferisce molte spiegazioni date da' principali Stoici di ciò che eglino chiamavano

vivere convenientemente alla natura. Il Signor Wolfio ha riprodotto lo stesso principio, ed ha cercato di svilupparlo ampiamente. *La perfezione di se stesso e degli altri*, *è il fine conveniente alla natura umana.* Ciò egli insegna nel § 54 della seconda parte della sua filosofia pratica universale; ma siccome il principio degli antichi: *vivete convenientemente alla natura*, non presentava un senso chiaro e luminoso, onde potersi conoscere i doveri della morale; così, malgrado gli sviluppamenti che Wolfio ha tentato di dare a questo stesso principio, non presenta oggi ancora un senso determinato, da potersene derivare i doveri dell' uomo. Trascrivo su questo principio le seguenti osservazioni del Sig. Ancillon:
» Se le forze di un essere son capaci di uno svi-
» luppamento indefinito, perchè non gli si sa-
» prebbe assegnare nè la misura, nè il termine;
» la natura di questo essere consiste nella capacità
» di perfezionarsi. Un perfezionamento progres-
» sivo e continuo è la sua destinazione, la sua
» prima legge, il suo primo dovere.

» Da ciò viene, che gli Stoici, e nel decimot-
» tavo secolo la scuola di Wolfio avevano fatto
» del perfezionamento il primo principio della
» morale, ma vi è nella morale qualche cosa di
» semplice, d' imperioso, di assoluto, di uni-
» versale; e dall' altro lato, l' idea della perfe-
» zione è talmente complessa e vaga, che non si
» saprebbe nè confondere la perfezione ed il do-

» vere, nè subordinare il dovere alla perfezione.
» È un dovere per l' uomo di perfezionarsi; ma
» il perfezionamento non è nè l' unico dovere, nè
» la sorgente di tutti i doveri. Intanto si avrebbe
» torto di concludere da questa verità, che l'uomo
» ha adempiuto la sua destinazione, e che egli
» è tutto ciò che egli dee essere, dal momento
» in cui ha soddisfatto alle obbligazioni strette e
» precise che il dovere gl' impone. Questo punto
» di veduta esclusivo e ristretto non è al livello
» della ricchezza della natura umana, non prende
» e non esprime che una delle sue faccie, e per-
» ciò eziandio non le è sufficiente. Ubbidire al
» dovere subito che esso è chiaro e certo, ub-
» bidirgli senza riserva, e sensa eccezione, è la
» prima condizione della perfezione umana; ma
» questa ubbidienza sebbene fosse intera, non e-
» saurirebbe l' idea della perfezione, e non sa-
» rebbe alla sua altezza. Un uomo potrebbe a-
» vere una moralità a tutta prova, ed aver di-
» sprezzato o mancato al suo sviluppamento sotto
» tutti i rapporti; un altro uomo potrebbe aver
» portato tutte le sue facoltà al più alto grado,
» ed averle direttamente coltivate, ed egli po-
» trebbe aver violato i suoi doveri i più sacri,
» ed essersi burlato della virtù (1).

Io osservo, che un uomo il quale ha mancato per sua negligenza, al suo perfezionamento non

---

(1) Ancillon des Devellopgemens du moi humain c. XI.

può dirsi di avere adempiuto perfettamente il suo dovere. Osservo eziandio, che un uomo il quale si è burlato della virtù non può dirsi, di aver portato tutte le sue facoltà al più alto grado; poichè egli ha mancato al perfezionamento delle sue facoltà morali, che sono la ragion legislativa, o sia la coscienza morale, e la volontà. Un uomo non viola il dovere, se non perchè o l'ignora, o conoscendolo nol segue cedendo alla voce ingannatrice delle passioni; e tanto nell'uno, che nell'altro caso vi è un difetto nelle facoltà morali.

Egli è un errore il derivare l'obbligazione morale ed il dovere dal proprio perfezionamento. Ma non è un errore il derivare dal principio del dovere quello del perfezionamento. Ho fatto vedere, che la definizione Wolfiana della perfezione è difettosa; ora ammettendo come primitivo il dovere, cioè come una verità primitiva l'esistenza del bene e del male morale, è facile corrigere la definizione Wolfiana. Si può far consistere la perfezione dell'uomo *nella direzione di tutte le sue facoltà verso il bene morale*. Abbiam osservato che vi sono nell'uomo due specie di *principj di azione*: una comprende i principj indeliberati, ed inreflessi: l'altra i principj razionali, che sono il dovere e la felicità. Abbiamo inoltre provato, che il principio della felicità può concorrere col principio del dovere all'atto virtuoso. Se in qualche circostanza il principio della felicità sembra contrario al dovere, l'uomo saggio e virtuoso,

CAPITOLO TERZO

Esame del sistema Wolfiano, che fonda la morale sul principio del perfezionamento di sè stesso.

oppongono. Abbiamo veduto, che il principio del proprio perfezionamento ampiamente sviluppato da Wolfio è lo stesso del principio della felicità; secondo la dottrina Wolfiana dunque l'ateismo non è incompatibile con qualunque morale, secondo questa dottrina: « *L' Ateo è costretto di » ammettere la differenza fra le azioni male e » le azioni buone, moralmente considerate; cioè » dal negar egli l' esistenza di Dio, non può » inferirsi non darsi nell' azioni libere degli uo- » mini alcuna differenza fra il bene, ed il male.*

È questa la proposizione che Wolfio prova nel § 500 della seconda parte della teologia naturale; e nella nota del § 574. della prima parte della stessa citato in appoggio dell' enunciata proposizione egli ne reca il seguente esempio: « Supponiamo, che Tizio voglia l' offesa di un altro, » colla quale renda costui a sè nemico. Poichè » il nemico cerca l'occasione di nuocere all' altro » di cui è nemico, ed accoglie con piacere l' oc- » casione che gli si offre di nuocergli, dall' offesa » voluta da Tizio nascono in lui de' molti dispia- » ceri, da' quali poteva esser esente, ed il ti- » more eziandio di dispiaceri futuri, che preve- » de sebbene non certamente, ma probabilmente, » è valevole a tenere l' animo di lui agitato e » perplesso. Si aggiunge eziandio il rimorso, che » gli crucia l' animo. Ognuno confesserà, che lo » stato dell' anima di Tizio sia reso più imper- » fetto dopo l' offesa fatta ad un altro di quello

» che sarebbe stato, se si fosse astenuto di farlo.
» E poichè le azioni offensive degli altri spesso
» ripetute fanno contrarre l' abito di offendere gli
» altri; perciò questa azione influisce pure in
» qualche modo per tale abito, e perciò sotto
» questo altro riguardo tende ancora all' imperfe-
» zione dello stato di Tizio.

Io ho dimostrato, che il principio del dovere è distinto dal principio della felicità, che il principio della felicità non è il principio generatore del dovere, dell' obbligazione morale, della legge morale: si può, in conseguenza, chiedere, se questa morale disinteressata può aver luogo nella mente dell' ateo. Ciò vale quanto chiedere se questa morale può essere riconosciuta, indipendentemente dall' esistenza di Dio. Se la sola considerazione della natura del l' uomo, indipendentemente dall' idea di Dio ottimo massimo, è stata sufficiente per istabilire la morale indipendente dall' utile, o dal principio della felicità; segue che eziandio si può provare all' ateo, colla sola considerazione dell' umana natura, l' esistenza del bene, e del male morale, indipendentemente dalla considerazione dell' utile. Anzi da quanto ho osservato su la dottrina di Clarke, nel § 15, si vede chiaramente, che la sola conoscenza di essere Dio l' autore della natura non è sufficiente a far nascere il dovere; poichè la conoscenza della dipendenza dell' uomo, e dell' intera natura da Dio è una conoscenza teoretica, è la conoscenza di una semplice relazione fra la causa

e l' effetto, ed una proposizione teoretica non può legittimamente far nascere una proposizione pratica, cioè un precetto, una legge morale. Allora che io conosco di essere una creatura, e che un essere perfettissimo e sapientissimo è la causa suprema della mia esistenza; la mia ragion pratica e legislativa mi comanda la devozione, l'ubbidienza senza limiti, l' amore verso questo supremo essere. E questo precetto, che il Vangelo esprime in questo modo: « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo » cuore e con tutta l' anima tua; e con tutto il tuo » spirito, e con tutto il tuo potere. Diliges Dominum » Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima » tua, ex tota mente tua, et ex tota virtute tua (S. Marco. c.XII. v.30.) questo precetto, io dico, è una verità primitiva morale; che non ha bisogno di esser dimostrata. La conoscenza di ciò che Dio vuole, che io faccia, non produce l' obbligazione morale di farlo, se non perchè la mia ragione mi fa un dovere di ubbidire alla volontà sovrana di Dio.

Il principio del dovere si mostra dunque da se stesso, nella considerazione delle diverse azioni libere che si presentano allo spirito umano. L' Ateo non conoscendo, o, per dire meglio, negando Dio, non può ammettere de' doveri teologici; ma riconoscendo degli uomini uguali a lui, nella natura umana, non può non riconoscere, qualora non voglia esser sordo alla voce della coscienza, una legge morale, che gli comanda di

» *que factis, qui permulta obeam unam cau-*
» *sam faciunt, quia decet, quia rectum, quia*
» *honestum est, etsi nullum consecuturum emo-*
» *lumentum vident.* (1)

Riconoscendo l' indipendenza ed il primato del principio del dovere, si dee, per conseguenza, ammettere che la coscienza di averlo violato sia un sentimento doloroso per se stesso, indipendente dal timore della pena. Un tal sentimento doloroso chiamasi *rimorso*. L' esistenza del rimorso è un chiaro argomento dell' esistenza indipendente del principio del dovere; e perciò della morale disinteressata. Ora l' esistenza del rimorso può esserci manifestata dall' esperienza, ed indipendentemente dalla conoscenza di Dio. Si può dunque stabilir contro l' ateo la vera morale disinteressata, anche nell' assurda ed empia ipotesi dell' ateismo. I difensori della morale dell' interesse bene inteso riguardano il rimorso, ed il sentimento piacevole della virtù come motivi, che debbono determinar l' uomo a fare il proprio dovere; ma noi sostenghiamo, che l' uomo virtuoso dee fare e fa il proprio dovere per se stesso, indipendentemente dagli effetti che seguono dalla pratica della virtù, e da quelli del vizio. Comunque la cosa sia, la risoluzione di questa quistione è indipendente dalla considerazione dell' ateismo. I difensori della morale interessata non possono spiega-

(1) De finibus bonor. et malorum ec. lib II. c. XIV.

re tutti i fatti del rimorso. L'Autore innanzi citato della morale universale scrive: « Per una » legge costante della natura, il malvagio non » può mai godere nel mondo di una felicità pu» ra. Le sue ricchezze, il suo potere non l'as» sicurano contro di se stesso; ne' momenti lu» cidi che le sue passioni gli lasciano, se egli » rientra nel suo interiore, proverà i rimproveri » di una coscienza turbata dalle pitture spavente» voli, che l'immaginazione gli presenta. Co» sì l'assassino durante la notte anche svegliato » crede veder l'ombra lamentevole di coloro che » egli ha crudelmente scannati; egli vede gli » sguardi pieni di orrore del pubblico sdegnato, » che grida alla vendetta; egli vede de' giudici » severi che pronunciano il suo arresto; egli ve» de finalmente gli apparecchi del supplizio, che » riconosce di aver molto giustamente meritato. » Questo spettacolo immaginario è alcune volte » tanto crudele per alcuni spiriti dotati di una » immaginazione molto forte, che si son veduti » de' colpevoli offrirsi da se stessi a' colpi della » giustizia, e cercare ne' tormenti e nella morte » un asilo contro i rimorsi da cui eglino si sen» tivano incessantemente agitati (1).

Questo scrittore non ha osservato, che il fatto dell'assassino il quale anche svegliato crede veder l'ombra lamentevole di coloro che egli ha cru-

(1) Sez. 1.ª Cap. XIV.

delmente scannati, non è spiegabile nel sistema della morale dell' interesse bene inteso, che egli difende. Anche le scelleratezze occulte, che non si ha alcun timore di essere scoverte, sogliono esser seguite da crudeli rimorsi: Nerone imperatore, e che non teme la pena, vede incessantemente la pugnalata madre tinta di sangue, e spirante sotto i colpi dei ministri delle sue vendette. Questo fatto della nostra natura morale significava la mitologia colle furie armate di torcie ardenti. Chiunque è stato ingiusto, dice l' orator filosofo, porta in se stesso la principal causa del suo spavento: la propria scelleratezza è sufficiente per tormentarlo, per agitargli lo spirito. Al fondo della sua coscienza egli sa di aver fatto male, e ciò è quello, che lo spaventa. Queste sono le furie domestiche, che s' impatroniscono di un colpevole e l' accompagnano incessantemente: « Sua » quemque fraus, et suus terror maxime vexat: » suum quemque scelus agitat, amentiaque affi- » cit, suae malae cogitationes conscentiaeque a- » nimi terrent. Haec sunt impiis assiduae, do- » mesticaeque furiae (1).

Concludiamo, che l' Ateo non può dedurre dall' empia ipotesi la non esistenza non solamente di qualunque morale; ma nè ancora della morale disinteressata; e che questa può stabilirsi colla sola considerazione dell' umana natura.

---

(1) Cic. pro. S. Roscio.

§ 38. Ma non mancano degli illustri filosofi, i quali pensano, non potersi provare l'esistenza di una legge naturale morale, senza aver prima provato l'esistenza di Dio; e che perciò nell'empia ipotesi dell'ateismo non possa sussistere l'esistenza di una legge morale per l'uomo. La legge, eglino dicono, suppone il legislatore; se non vi è legislatore non vi può esser legge. La legge è l'espressione del comando di un superiore, o della sua volontà. È necessario affinchè questa legge sia retta, 1.° che il legislatore sia sapientissimo: 2.° che abbia il diritto di comandare: 3.° che abbia la volontà di obbligare coloro a cui comanda, di fare ciò che egli comanda: il che vale quanto dire, che egli abbia la volontà di premiare coloro che si uniformano alla sua legge, e di punire coloro che la trasgrediscono; 4.° Che egli abbia la potenza di obbligarli, cioè il potere di premiare coloro che gli sono ubbidienti, e di punire coloro che si oppongono alla sua volontà violando la legge. Ora tutte queste proprietà non convengono, che al solo Dio. Egli è dunque il legislatore del genere umano, e la sua volontà manifestata agli uomini è *la legge di natura*. Non vi è dunque legge di natura per colui che nella sua follia nega l'esistenza dell'Autor supremo della natura.

Il nostro Genovesi adotta questa opinione: «S'in» gannano (egli dice) coloro i quali col nome » di legge naturale intendono i dettami dell'uma-

» na ragione come distinti e separati dalla ragio-
» ne e dall' impero di Dio : poichè questi dom-
» mi e decreti dell' umana ragione, non sono per
» se stessi sommi e tali che possano esser legge
» per l' uomo. Alcune volte eziandio sono animati
» dalle nostre utilità in modo che niente è più
» facile quanto che sieno erronei. La legge è ne-
» cessario che sia costituita fuori di qualunque pe-
» ricolo di errore , e che abbia la forza di ob-
» bligare i sudditi. Non posso perciò uniformar-
» mi a Riccardo Camberland il quale sembra di
» riguardare come leggi intere della natura sola-
» mente questi decreti della naturale ragione (1).

Il citato Dottor Tamburini, nelle sue lezioni di filosofia morale , tratta questa quistione, e scrive fra le altre cose quanto segue : « La ragion sola
» basta per imporre all' uomo una obbligazione?
» Eccovi una quistione, su cui si dividono i trat-
» tatisti in dispareri, sembra ad alcuni, che l'ateo
» soggiacere non possa ad alcuna obbligazione ,
» ad alcuna regola obbligatoria , sembrando as-
» surda cosa , che non essendo la ragione in so-
» stanza se non se un attributo dell' esser pensan-
» te , cioè di quell' essere che si vuole obbligare,
» la ragione esser possa un principio della obbli-
» gazione , non potendo niuno imporre a sè me-
» desimo la necessità indispensabile di agire in
» tale o tal altra maniera , poichè ripugna , che

(1) Discipl. metaph. elementa. t. IV. Cap. IV.

» un solo ed istesso essere faccia seco stesso un
» contratto obbligatorio, e che una sola stessa per-
» sona sia creditrice insieme e debitrice.

» Quindi deducono essere una manifesta con-
» traddizione l'immaginare una obbligazione im-
» posta a se stesso dall' ateo nell' ipotesi di cui si
» tratta, essendo un assurdità ripugnante il fingere
» una obbligazione, o un legame che non obbli-
» ga, nè lega, giacchè sempre può l'ateo libe-
» rarsene a sua voglia, ed a pieno suo potere.

» Il Burlamache e non pochi altri con lui non
» sono di un tal sentimento, nè si commovono
» dalle anzidette obbiezioni. Essi rispondono, che
» qui non si tratta di forza fisica, o di coazione ma
» unicamente di un legame, di una forza morale,
» la quale non distrugge mai la libertà dell' uo-
» mo, il quale perciò si può ad essa sottomettere
» o sottrarre, come più gli piace, senza per que-
» sto, che cessi di essere una vera obbligazione,
» ed un vero legame morale, come non cessa di
» obbligare la legge anche di un essere superio-
» re, sebben possa l' uomo a suo piacer declinar-
» la. Quindi perchè risulti un dovere, una ob-
» bligazione nell' uomo considerato anche solo, ed
» ateo di sentimento, basta, che vi sieno certe
» azioni, che la ragione approvi, e certe altre,
» che la ragione condanni. Anche l' uomo ateo
» cerca il suo bene, il suo benessere. Anche egli
» ricerca i mezzi di conseguire il suo interesse,
» che sempre lo sprona, e tra questi mezzi che

» sono le azioni, alcune ne approva, ed altre ne
» condanna, e perciò condanna, o approva se
» stesso secondo che agisce o non agisce in un
» modo conforme o contrario alla ragione. Quin-
» di anche l' Ateo riconosce una regola, che l'ob-
» bliga a fare, od a non fare certe cose, per
» ottenere il suo fine. Se l' Ateo sarà padre di
» famiglia, non può essere differente cosa per
» lui l' allevare i suoi figli, o il trascurarli, l' ali-
» mentarli, o pure il lasciarli perire d' inopia.
» L'Ateo sente nel cuore una tenera compiacenza
» un' interna approvazione nell' esecuzione degli of-
» ficj paterni verso i teneri figli, approvazione e
» compiacenza che gli testifica un bene in questa
» sua condotta, e gli fa vedere un male nella con-
» dotta contraria.

» Questo giudizio interiore, questo interno lin-
» guaggio è ciò che qualifica la moralità dell' a-
» zione, e ciò che forma propriamente l' obbli-
» gazione, che può esser più o meno forte, se-
» condo che sarà o sola per se medesima, o cor-
» redata di altro legame esterno prodotto da una
» legge di un essere superiore, ma sarà sempre
» una obbligazione, anche per se sola considerata.

» Sembra veramente, che un Ateo, il quale
» faccia sè stesso centro di tutto, che prescinda
» da qualunque altro essere distinto da lui, che
» tutto a sè riferisca, che abbia per unica mol-
» la delle sue azioni il puro egoismo, che non
» renda ragion che a sè stesso, aver non possa

» propriamente nè obbligazione , nè legge. Il de-
» siderio di esser felice può esser riguardato dal-
» l' ateo nostro come uno stimolo , un movimen-
» to, un appetito del proprio essere , appetito ,
» stimolo , movimento dipendente da lui , sog-
» getto alle sue determinazioni, ben lontano dal-
» l' essere da lui riguardato come la espression
» di una legge , o di una regola obbligatoria.
» Egli lo considera come un prodotto del suo fon-
» do senza saper chi vel' abbia inserito ; o semi-
» nato ; lo considera come una sua pertinenza, di
» cui possa disporre a piacere senza riconoscerne
» un debito con chicchesia. La ragione gli segna
» la via , che può condurlo al ben essere , ma
» chi l' obbliga a seguirla ? Egli stesso è la ra-
» gione. La convenienza de' mezzi col fine è un
» avviso , un consiglio per lui , non un obbligo ,
» non un legame morale. Sarà follia, demenza il
» non seguirlo; ma l' Ateo che non lo segue non
» sarà ingiusto nè reo. L' offendere la ragione sa-
» rebbe un delitto, se la ragione fosse nunzia del
» volere di un essere superiore. Ma questo essere
» non esiste per l' ateo. Tutto è dunque per lui
» indifferente , tutto soggiace alle sue decisioni.
» Egli continua ad esistere , non perchè si creda
» obbligato , ma perchè gli piace , pronto a ces-
» sare dall' essere , qualor nel calcolo de' beni e
» de' mali egli decida ; che il non esistere sia
» men infelice , o men gli dispiaccia dell' essere.
» L' una e l' altra condotta è eguale per lui , e

» l'una e l'altra è per lui egualmente indifferente
» ed innocua. Egli cessando di essere opera con-
» tro la sua costituzione ed il suo stato; ma nella
» supposizione, che egli non riconosca un essere
» da lui distinto prima cagione della sua natura,
» egli nella sua costituzione, e nel suo stato non
» può ravvisare un dovere, una legge di conti-
» nuare ad esistere. In questa supposizione tutto
» è a lui sottomesso, ed egli solo è in natura
» l'arbitro, ed il sovrano, che può imporre a se
» stesso, qualor gli piaccia leggi e doveri. Ogni
» legge sarà per lui fattizia, e non potrà essere
» se non fattura delle sue mani. In vigor de' prin-
» cipj egli è impossibile, che egli si conosca le-
» gato indipendentemente dalla sua volontà ad un
» certo modo di agire (1).

Ma tutti questi ragionamenti non giungono a rimuovermi dalla mia opinione; poichè non solamente non distruggono, ma anzi confermano i miei. L' ultimo ragionamento trascritto prova ciò che io ho più volte stabilito, che la conoscenza delle azioni conducenti alla felicità e di quelle che ci allontanano dalla stessa è insufficiente a produrre ed a far nascere il dovere, l' obbligazione morale, la legge; poichè il giudizio il quale dice: *Ciò è utile* non è lo stesso di quello che dice: *Ciò è un dovere*: la morale dee aver de' principj pratici, de' precetti primitivi; poichè da prin-

(1) Tomo 3. Lezione IV.

cipj teoretici non può scendere alcuna illazione pratica, che esprima un dovere, un precetto, una obbligazione morale; altrimenti vi sarebbe più nell' illazione che nelle premesse; tutto ciò è stato ampiamente stabilito e sviluppato antecedentemente; che è inutile il dirne di vantaggio. Quando dunque si pretende che l' Ateo non può esser costretto legittimamente ad ammettere una morale, una legge morale della nostra natura, per la ragione, che dal principio solo della felicità non può derivare il dovere, e la legge morale, si ragiona bene facendo vedere l' insufficienza del principio della felicità per l' esistenza della legge morale; ma si ragiona male, qualora si crede che questa insufficienza deriva esclusivamente dall' ipotesi dell' ateismo. Essa deriva da una conoscenza incompleta della natura umana. Quando si vuole stabilire contro l'ateo la morale della natura, appoggiandola su la sola conoscenza dell' umana natura, è necessario, che questa conoscenza sia completa, e che non comprenda un solo lato dell' umana natura. Si parte dal principio, che nella natura non vi può essere altro principio razionale di azione che quello della propria felicità; ora qual maraviglia, che, partendo da un principio insufficiente a generare il dovere, non si giunga, ragionando con conseguenza, ad una verità pratica? e perciò a far nascere la legge morale? Ma osservando diligentemente, e con imparzialità la natura umana, si trovano in essa due principj razionali.

di azione, quello della felicità, e quello del dovere. La sola considerazione completa dell'umana natura è perciò sufficiente a far riconoscere l'esistenza di una legge morale della nostra natura. E che! la sola considerazione dell'assassinio di un innocente, indipendentemente dalla idea di un Dio che punisce il delitto, non è forse sufficiente a farci riguardare con orrore questa azione? Il Parricidio, l'assassinio del proprio benefattore, l'oppressione della vedova, e del pupillo, non sono forse per se stesse, indipendentemente da qualunque altra considerazione, all'occhio della ragione umana, delle azioni detestabili? La considerazione di un Dio che le vieta, e che vuole e può punirle non è mica necessaria, perchè come detestabili si riguardino; ed io dubito molto, che colui il quale non le detesta per se stesse, possa lodevolmente detestarle sulla sola considerazione di un Dio che le vieta e le punisce. L'Apostolo S. Giovanni mi fa pensar così: « Qui enim non diligit fratrem » suum quem videt, Deum, quem non videt, quo» modo potest deligere? (Epist.I.c.IV.v.20)

L'idea dell'Autore Supremo della natura non è sufficiente a far nascere il dovere, poichè, come ho provato, la conoscenza delle relazioni delle cose essendo una conoscenza teoretica non è sufficiente a generare un principio pratico. È assolutamente necessario, che secondo l'Autore Supremo del mio essere, la mia ragione mi faccia un dovere della divozione, dell'adorazione, dell'ub-

bidienza dell' amore verso di lui. Se non si riconoscono come verità primitive i seguenti precetti: *l' adorare*, *l' ubbidire*, *l' amare*, *l' essere infinito è un dovere*, come si dimostreranno? Io non conosco alcun raziocinio legittimo, che li dimostri. Questi giudizj sono una sintesi della nozione soggettiva del dovere colle nozioni di queste azioni: senza questa nozione, che sorge dall' interno di noi medesimi, questi giudizj non sono possibili. La proposizione: *Dio è l' autore del mio essere*, non è identica con questa: *l' ubbidienza a Dio è un dovere*; nè la seconda può in alcun modo riguardarsi come una illazione legittima della prima. La prima è una proposizione teoretica dedotta; la seconda una proposizione pratica primitiva.

Ma si dice: Un essere infinito, che è l'autore supremo del nostro essere, ha il diritto di comandarci di fare alcune date azioni, e di non farne alcune altre. Ciò è vero e senza contrasto per me. Ma domando: questa proposizione è essa primitiva, o dedotta? se si vuol che sia dedotta fa d' uopo produrre l' argomento che la stabilisce: io non ne conosco alcuno che sia legittimo: il dottor Clarke non l' ha prodotto. Ammettiamo dunque, che la proposizione di cui parliamo è una verità primitiva; domando di nuovo: è essa una verità identica, o sintetica? Non può dirsi, che essa sia identica, se non confondendo il diritto di Dio colla sua potenza assoluta, come ha fatto erroneamente Obbes, e del che parleremo

appresso. Questa proposizione: *Un essere Onnipotente ed intelligente può manifestarci la sua volontà, di far noi alcune date azioni, e di non farne alcune altre* è una proposizione identica. La seguente: *L'operare secondo la volontà di un essere Onnipotente, per l'essere finito intelligente e libero è un dovere.* È una proposizione sintetica, non ritrovandosi nell'idea del soggetto compresa la nozione del dovere. Ora se questa proposizione è sintetica, la seguente correlativa è eziandio sintetica: *Un essere onnipotente ed intelligenze ha il diritto di dar de' comandi ad altri esseri intelligenti da lui creati.* L'idee di *dovere*, e di *diritto* sono correlative: non si può supporre in voi il diritto di comandarmi, senza porre in me il dovere di ubbidirvi. Non si può, senza distruggere qualunque morale, confondere l'idea di potenza con quella di diritto. Il diritto è la potenza morale di fare ciò che non è contrario al dovere.

Ma, dice l'Abate Genovesi, la ragione umana è fallibile: essa è spesso traviata dal personale interesse; non possono, in conseguenza, i suoi dettami essere la norma delle nostre azioni. Ma, con buona pace di questo valente uomo, ammettendo che la legge di natura si conosca conoscendo la volontà di Dio, non si evita l'obbiezione ricavata dalla fallibillità dell'umana ragione. Affinchè la volontà divina sia legge per l'uomo è necessario che sia conosciuta; ma come sarà ella conosiuta,

forse per mezzo della rivelazione? In questo caso essa non sarà quella legge di cui qui parliamo, che riguarda universalmente tutti gli uomini; poichè la rivelazione divina non è universale: *Non fecit taliter omni nationi et judicia sua non manifestavit eis;* e lo stesso Genovesi non approva l'opinione di coloro, che derivano dalla divina rivelazione la legge naturale; fa d'uopo, in conseguenza, che questa divina volontà ci sia nota per mezzo della nostra ragione; quindi, in ultima analisi, non abbiamo altro mezzo di aver la legge di natura, che i dettami della nostra ragione. Si conviene, in conseguenza, che noi dobbiamo ricavare la legge naturale dalla considerazione della natura; la quistione solamente si versa su l'ordine logico di questa conoscenza; cioè se si può conoscere l'esistenza di una legge per l'uomo, senza conoscere l'esistenza di un Dio.

S. Tommaso definisce la legge naturale così: *La legge naturale è la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale, dettando e prescrivendo di doversi fare ciò che è intrinsecamente buono, e di non fare ciò che è intrinsecamente malo: participatio legis aeternae in rationali creatura, dictans et praescribens illud esse agendum quod est intrinsece bonum . . . . et illud fugiendum, quod est ab intrinseco malum*: (l. 2. q. 91. av. 2.) Ma che cosa è mai questa legge eterna, se non che la divina ragione e la volontà di Dio? *Lex aeterna* (così S. Ago-

stino) *est ratio divina*, *vel voluntas Dei*, *ordinem naturale conservari jubens*, *perturbari vetans* (lib. 22. contra Faustum, c. 27.). La legge naturale è la legge eterna o la volontà di Dio scritta ne' nostri cuori, cioè nella nostra ragione; nella nostra ragione dunque possiamo e dobbiamo leggere la legge naturale; senza figura: la nostra ragione è quella che ci annuncia la legge della nostra natura; ma noi possiamo conoscere nella ragione la nostra legge, senza conoscere l'Autore che ve l'ha scritta; vale a dire senza rimontare alla causa efficiente di questa ragione; come possiamo godere de' benefizj del Creatore, senza conoscerlo. Tale è il caso dell' ateo.

Le nozioni del bene e del male morale, e del merito sono gli elementi di quella della giustizia distributiva, che consiste nel premiar la virtù, e nel punire il vizio. La legge della nostra natura morale: *la virtù merita premio*, *il vizio merita pena*: è il motivo che ci spinge ad attribuire a Dio la giustizia di cui parliamo. Prima dunque, nell' ordine logico, dobbiamo avere le nozioni morali enunciate, e poi concepire un Dio giusto. Noi facciamo questo ragionamento: Dio è infinitamente perfetto: la giustizia distributiva è una perfezione; dee dunque essere in Dio in un grado sommo. Or chi ci dà la minore del recato sillogismo, se non che la considerazione della nostra natura morale? Questo raziocinio ha tanta forza, che esso quando vediamo su questa terra la virtù

infelice, ci obbliga a concludere l'esistenza di un avvenire dopo la morte, ove la virtù sarà felice; ove coll'unione della virtù e della felicità l'ordine morale sarà ristabilito. Fa quì al proposito per provare l'indipendenza primitiva delle idee morali il seguente luogo di Rousseau : « L'antico paga-
» nesimo ha partorito degli dei abominevoli, che
» si sarebbero su questa terra puniti come degli
» scellerati, e che non offrivano pel quadro della
» suprema felicità, che delitti da commettersi,
» e passioni da contentarsi; ma il vizio armato
» di un'autorità sacra discendeva invano dal sog-
» giorno eterno, l'istinto morale lo rispingeva dal
» cuore degli uomini. Celebrando le dissolutezze
» di Giove si ammirava la continenza di Seno-
» crate; la casta Lucrezia adorava l'impudica
» Venere; l'intrepido romano sagrificava alla
» paura; egli invocava il Dio che mutilò il proprio
» padre, e moriva senza mormorare dalle mani
» del suo: le più spregevoli divinità furono ser-
» viti da più grandi uomini. La santa voce della
» natura più forte di quella degli dei si faceva
» rispettare su la terra, e sembrava rilegare nel
» Cielo il delitto co' colpevoli. (Emilio lib. IV.)

Ma si dice come concepire una legge senza legislatore? Niuno può imporre a se medesimo una obbligazione: niuno può comandare a sè medesimo. Ecco un'obbiezione speciosa, ma frivola. La considerazione della natura del nostro spirito e delle relazioni che osserviamo fra le sue opera-

zioni, ci ha fatto riconoscere in esso una parte attiva, ed un' altra passiva; e ci ha mostrato che la parte attiva esercita un impero su la parte passiva; ed un tale impero è quello che chiamasi *Impero di sè*. Ho mostrato nel primo volume di questa opera l'impero che la nostra volontà esercita su la sensibilità, su l' immaginazione, su la meditazione, su i desiderj, e su le passioni. Queste due parti dello spirito non sono che lo spirito stesso semplice ed indivisibile: esse sono lo spirito considerato da noi relativamente ad alcune sue modificazioni: questa divisione è meramente logica. Ma ella è necessaria per la limitazione del nostro intelletto, il quale è obbligato di considerar le cose successivamente. Quando noi diciamo dunque, che la volontà esercita un impero su lo stato passivo dell' anima, e sull' intelligenza ancora, noi ammettiamo che l' anima esercita un impero su di sè stessa; e questo modo di parlare non ha niente di assurdo. Esso è stato generalmente usato. Ora siccome la volontà esercita un impero su le altre facoltà dell' anima; così la ragione come legge annuncia il dovere alla volontà; e siccome non ripugna, che l'anima per mezzo della volontà eserciti un impero su di se stessa; così non ripugna, che l' anima stessa per mezzo della ragione comandi o annuncii a se stessa una legge da seguirsi dalla sua volontà. « L' anima » (dice Cicerone) è in due parti divisa, una do- » tata di ragione, e l' altra che ne è priva. Qua-

» lora pertanto ci vien detto di comandare a noi
» medesimi, tanto vale come se si dicesse, che la
» ragione moderi la parte inferiore. Nell' animo
» pressochè di tutti si trova un non so che di de-
» bole, di basso, di abbietto, di snervato, per
» dir così, e di senile, di tal fatta, che se nien-
» te altro fosse l'uomo, cosa più sconcia dell'uo-
» mo non vi sarebbe. Ma accorrere al bisogno
» qual Signora di tutto e Regina, la ragione,
» che afforzandosi da se stessa, e progredendo
» più innanzi diventa perfetta virtù. Il fare, che
» questa comandi a quella parte dell' anima che
» obbedir dee, è opera degna di chi è uomo.
» *Est enim animus in partes distributus duas :*
» *quorum altera rationis est particeps altera ex-*
» *pers. Cum igitur praecipitur ut nobis meti-*
» *psis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio*
» *coerceat temeritatem. Est in animis omnium fe-*
» *re natura molle quiddam, demissum, humi-*
» *le, enervatum quodammodo et languidum. Si*
» *nihil aliud, nihil esset homine deformius. Sed*
» *praesto est domina omnium et regina ratio,*
» *quae connixa per se, et progressa longius*
» *fit perfecta virtus. Haec ut imperat illi parti*
» *animi, quae obedire debet, id videndum est*
» *viro* (1).

Non solamente un tal linguaggio si trova negli scrittori pagani, è ne' cristiani eziandio: ma si

(1) Tuscul. 2. cap. XXI.

trova io un modo senza equivoco nell' Apostolo S. Paolo, il quale dice espressamente; che i gentili, i quali non hanno legge sono legge a sè stessi: *ipsi sibi sunt lex*; e mi fa meraviglia, che il Signor Tamburini, il quale è un valente teologo, non ha posto mente all' espressione dell' Apostolo.

Ma egli bisogna guardarsi di credere, che un ateo può avere un sistema completo di morale. In primo luogo l'ateo tronca necessariamente dall' albero de' doveri naturali un ramo principale, ed il più augusto, che è quello de' doveri verso Dio. Inoltre l'ateo non può nobilitare gli altri doveri, eseguendoli col fine di ubbidire a Dio: egli non può amar Dio nell' amore degli altri uomini; nè in quello di sè stesso. Finalmente egli non può trovare nell' idea e nella fiducia di una Provvidenza il soccorso alla virtù infelice. Io convengo, che l' ateo può in certe circonstanze, riguardar come doveroso o almeno permesso il suicidio. La morale, per esser completa, e degna dell' uomo, dee essere unita alla religione, la quale ha eziandio il suo fondamento nella natura dell' uomo, e fa una parte principale del sistema morale fondato nella natura.

Leibnizio ha fatto, su l' oggetto che ci occupa, contro di Puffendorfio delle solide riflessioni, ed io ne trascrivo qui alcune: « Egli (Puffendor- » fio) definisce il dovere, *un azione umana*, » *esattamente conforme alle leggi che ce ne*

» *impongono l' obbligazione*. Ed egli definisce in
» seguito la legge, *una volontà di un superiore,*
» *per la quale egli impone a coloro che dipen-*
» *dono da lui l' obbligazione di operare di una*
» *certa maniera che egli loro prescrive*. Ciò po-
» sto persona non farà ciò che deve, di suo
» proprio moto, o piuttosto non vi sarà dovere,
» allora che non vi sarà superiore che impone la
» necessità di praticarlo. Non vi sarà alcun do-
» vere fra coloro che non hanno alcun superiore.
» E poichè, secondo l' autore, l' idea del dovere
» e quella di un atto prescritto dalla giustizia,
» sono ugualmente estesi l' uno e l' altro, tutta la
» giurisprudenza naturale essendo racchiusa nel suo
» sistema de' doveri, da ciò seguirà, che ogni
» diritto è prescritto da un superiore. Son questi
» de' paradossi, che sono stati insegnati e so-
» stenuti principalmente da Hobbes, il quale sem-
» bra distruggere ogni giustizia obbligatoria nello
» stato di natura, come egli lo chiama, cioè fra
» coloro che non hanno alcun superiore. Un So-
» vrano dunque che opera da tiranno co' suoi
« sudditi, che li saccheggia, li maltratta, fa loro
» soffrire de' tormenti, e la morte ancora, senza
» altra ragione che le sue passioni, o il suo ca-
» priccio, o che senza motivo dichiara la guerra
» ad un'altra potenza, non opera egli forse in
» tutto ciò contro la giustizia?

» Da ciò viene eziandio, che alcuni dotti,
» persuasi dal nostro autore, non ammettono al-

» cun *diritto volontario delle genti*, per questa
» ragione fra le altre, che i popoli non possono
» stabilire alcun diritto per mezzo delle loro con-
» venzioni reciproche, non essendovi alcun supe-
» riore che renda l' obbligazione valida: ragione
» che prova troppo, poichè, se fosse buona se-
» guirebbe, che gli uomini nè anche possono
» stabilire per mezzo delle loro convenzioni un
» superiore; il che secondo lo stesso Hobbes,
» eglino lo possono.

Fin qui il ragionamento di Leibnizio non ha alcun valore contro i suoi avversarj; poichè questi pongono che vi è un superiore nella natura, il quale è Dio. Questo Supremo legislatore ordina, che si osservino le convenzioni, che gli uomini fanno fra di essi; e quindi la legge che obbliga all' esecuzione di questi convenzioni fatte fra eguali, è la volontà di un superiore. Leibnizio ha ciò previsto, e perciò soggiunge.

» Egli sembra in verità che si possa rimediare
» in qualche maniera alle illazioni pericolose di
» questa dottrina, considerando Dio come il supe-
» riore di tutti gli uomini; ciò che il nostro autore
» fa eziandio di tempo in tempo. Su questa base
» alcuno dirà, che l'opinione di cui si tratta non
» è mala che in apparenza, poichè si corrige ella
» stessa, e porta con sè il rimedio; non potendo
» esservi alcuno stato nel quale gli uomini sieno
» indipendenti da ogni superiore; sebbene si
» possa in un sistema di scienza fingere per modo

» d' ipotesi un tale stato. Tutti gli uomini sono
» naturalmente sotto l' impero di Dio; così egli-
» no possono, per mezzo delle loro convenzioni
» darsi un padrone; ed i popoli possono eziandio
» stabilire fra di essi, per mezzo del loro reci-
» proco consenso, un diritto comune, essendo-
» dovi un Dio, che dà a tutte queste convenzio-
» ni la forza necessaria. Egli è verissimo, che
» Dio per sua natura è superiore di tutti gli uo-
» mini. Intanto questo pensiere, che ogni diritto
» nasce dalla volontà del superiore, non lascia
» di urtare e di esser falso, qualunque mitiga-
» zione che gli si apporta per iscusarlo. Perchè,
» per non dir qui ciò che Grozio ha giudiziosa-
» mente osservato, che vi sarebbe eziandio qual-
» che obbligazione naturale, quando anche si
» concedesse (il che è impossibile) che non vi
» sia alcuna divinità, o facendo astrazione per
» un momento della sua esistenza; poichè la cura
» della conservazione e del vantaggio proprio di
» ciaschenuno domanderebbe senza contratto, che
» si facessero molte cose verso degli altri (come
» Hobbes l' ha osservato in parte), e come sem-
» bra, per l' esempio di una società di assassini,
» i quali nello stesso tempo che eglino si dichia-
» rano nemici di tutti gli altri uomini, sono co-
» stretti di osservare fra di essi alcuni doveri;
» sebbene, come io l' ho detto di sopra, il di-
» ritto, che nasce solamente da ciò sia molto
» imperfetto. Per lasciare, io dico, a parte tutto

» questo, fa d' uopo sapere, che si loda Dio e-
» ziandio perchè egli è giusto; e che così vi ha
» in Dio una giustizia, o piuttosto una sovrana
» giustizia, sebbene egli non riconosca alcun su-
» periore, e che per inclinazione della sua ec-
» cellente natura egli operi sempre come bisogna
» operare, in maniera che persona non sapreb-
» be ragionevolmente lagnarsi di lui. E la re-
» gola delle sue azioni, o la natura stessa del giu-
» sto, non dipende mica da una libera determina-
» zione della sua volontà, ma delle verità eterne
» che fanno l' oggetto dell' intendimento divino, e
» che sono stabilite, per così dire dalla sua essenza
» divina. Di maniera che è avvenuto che i Teo-
» logi con ragione hanno criticato il nostro autore
» per aver insegnato il contrario, apparentemente
» per non avere osservato le cattive illazioni del
» suo principio. Perchè la giustizia non sarà un
» attributo essenziale di Dio, se egli ha fatto egli
» stesso il diritto e la giustizia con una volontà
» arbitraria. La Giustizia segue certe regole di
» eguaglianza e di proporzione che non hanno
» minor fondamento nella natura immutabile del-
» le cose, e nelle idee dell' intendimento divino,
» di quello che hanno i principj dell' Aritmetica
» e della Geometria. Non si può dunque sostenere,
» che la giustizia o la bontà dipendono dalla vo-
» lontà divina, come ugualmente non può dirsi
» che la verità ne dipende: paradosso inudito,
» che è sfuggito a Cartesio; come se la ragione

» perchè un triangolo ha tre lati, o perchè due
» cose contradittorie sono incompatibili, o final-
» mente perchè Dio egli stesso è esistente, sia
» perchè Dio l' ha così voluto. Esempio notabile
» il quale prova, che i grandi uomini possono
» cadere in grandi errori. Da ciò seguirebbe an-
» cora, che Dio può, senza ingiustizia condannare
» un innocente, poichè, in questa supposizione
» egli potrebbe colla sua volontà rendere giusta
» una tal cosa. Coloro a' quali è sfuggito di as-
» serir tali cose, non hanno fatto la distinzione
» fra la *Giustizia* e l'*Indipendenza*. Iddio è *indi-*
» *pendente*, per ragione del suo sovrano potere
» sopra ogni cosa, il quale fa che egli non può
» nè esser costretto, nè esser punito, nè essere
» soggetto a rendere ragione della sua condotta;
» ma in forza della sua *giustizia* egli opera di
» tal maniera, che ogni essere saggio non può
» che approvare la sua condotta, e ciò che co-
» stituisce il più alto punto di perfezione è, che
» ne è contento egli stesso.

» L'Autore sebbene molto penetrante è caduto
» in una contradizione tale, che io non vedo che
» possa essere facilmente giustificatö. Perchè egli
» fonda tutta l' obbligazione del diritto su la vo-
» lontà di un superiore, come apparisce da ciò
» che io ho citato: ed intanto egli dice poco dopo,
» che un superiore dee avere non solamente delle
» forze sufficienti per costringere ad ubbidirgli,
» ma eziandio delle *giuste ragioni* di prentendere

» qualche potere su di noi; la giustizia dunque
» delle ragioni è anteriore allo stabilimento del
» superiore. Se, per iscovrire l' origine del di-
» ritto, fa d' uopo trovare un superiore, e se da
» un altro lato l' autorità del superiore dee esser
» fondata su ragioni tirate dal diritto, ecco il
» circolo il più manifesto di qualunque altro ove
» si sia giammai caduto. Perchè donde si saprà,
» che le ragioni son giuste, se non vi ha ancora
» alcun superiore da cui solo si suppone che il
» diritto può emanare? Vi sarebbe luogo di esser
» sorpreso, che uno spirito penetrante potesse sì
» chiaramente contradirsi, se non si sapesse, che
» avviene facilmente a coloro che sostengono de'
» paradossi, di obbliare essi stessi la loro opinione
» il senso comune prendendo il di sopra (1).

Ne' trascritti ragionamenti di Leibnizio io non approvo solamente, come ho molte volte osservato, la generazione delle idee morali dal principio della felicità: in tutto il resto mi sembra; che il filosofo alemanno ragioni esattamente. Riconoscendo alcune verità morali indipendentemente dall'esistenza di Dio, non è ciò un ammettere la possibilità dell' ateismo, o ammettere le verità morali in una ipotesi impossibile; ma è un riconoscere l'indipendenza, nell' ordine logico, di questa verità: *Esiste il bene, ed il male morale*,

(1) Persées sur la Religion et la morale. Paris. tome sec. pag. 291
Il fine, l'oggetto e la causa del diritto naturale §. XIII, XIV, XV e XIX.

da questa; *Esiste un Dio.* Vi sono delle differenze essenziali fra queste due verità: la prima è una verità pratica, la seconda una verità teoretica; la prima è una verità primitiva, la seconda una verità dedotta.

Io so bene, che vi sono molti teologi condannati dalla Chiesa che son chiamati *sopralapsarii*, i quali hanno ardito di sostenere, che Dio può condannare o rendere infelice un innocente; e che han confuso il diritto di Dio colla sua potenza assoluta. Io dico, che un tal sentimento è orribile, e che ammettendolo non si è più sicuro della verità dalla rivelazione; poichè in questa ipotesi perchè non potrebbe Dio ingannare gli uomini rivelando il falso? Ciò distruggerebbe la fiducia degli uomini nella bontà e nella giustizia di Dio. Questi teologi hanno creduto erroneamente, che dando a Dio il diritto di cui parliamo lo ponevano nel più alto punto di grandezza e di elevazione, in cui poteva esser concepito, che era un annientare la creatura avanti del creatore l' insegnare, che il Creatore poteva arbitrariamente disporre della sorte della sua creatura in modo che egli poteva rendere eternamente infelici le creature intelligenti innocenti, e rendere felici coloro che fossero i più scellerati rimanendo nella loro malvagia volontà.

Ma questa dottrina è dimostrata falsa e detestabile dalle verità primitive della morale. *La virtù merita premio. Il vizio merita pena. L'innocente non merita di essere infelice.*

Queste verità morali sono per me non solamente primitive; ma eziandio assolute ed universali: esse sono applicabili a tutte le intelligenze; non esclusa l'Intelligenza infinita. Un essere infinitamente perfetto che crearebbe delle intelligenze finite col fine di renderle infelici è per me un essere chimerico non solamente; ma incapace di destarmi devozione ed amore, esso è un essere detestabile. Iddio è essenzialmente buono, è essenzialmente giusto.

§. 39. Eccoci già alla quistione dell'immutabilità della legge morale degli uomini. La legge è certamente la volontà di Dio; poichè essendo la nostra natura un effetto della divina volontà, e noi essendo tali quali siamo, perchè Dio ha voluto, che noi fossimo tali quali siamo; Iddio ha voluto, che la nostra ragione ci mostrasse i doveri, che ci mostra, ed egli ha voluto manifestarci i suoi divini precetti per mezzo della nostra ragione. È questa la legge scritta da Dio ne' nostri cuori.

Ma da ciò segue forse che il bene ed il male morale sieno effetti liberi della volontà di Dio, di modo che Dio avrebbe potuto non proibire l'assassinio, il tradimento, l'ingratitudine, lo spergiuro, la bestemmia ec.? Ciò importa forse, che queste azioni sieno male perchè vietate da Dio, e non già viceversa, che sono vietate da Dio, perchè sono intrinsecamente male? Le verità morali si mostrano a noi come necessarie; se sono necessarie

sono esse immutabili. Le verità morali si mostrano a noi come vere per se stesse indipendentemente dalla prescrizione e dal divieto divino.

Anche ammessa l' esistenza di Dio: i precetti negativi; *non bestemmiare*, *non spergiurare*, si mostrano alla nostra coscienza come verità primitive, indipendenti da qualunque libero decreto di Dio. Ma siccome queste verità non sono identiche, ma sintetiche, perciò i filosofi ed i Teologi non ne hanno tutti conosciuto la vera natura; quindi son nati tanti mostruosi sistemi in morale non meno che in Teologia. È impossibile di dimostrar queste verità, poichè son primitive; ed è impossibile di conoscere la loro necessità nell' istesso modo, in cui si conosce la necessità delle verità identiche.

Quindi si vede, che i Filosofi ed i Teologi, che l' hanno sostenuto contro de' loro avversarj, o si sono limitati a far sentire l' orrore della dottrina de' loro avversarii: il che vale quanto dire, che eglino hanno invocato la coscienza morale per la decisione della controversia; o avendo tentato di andare più oltre non hanno potuto. Trascrivo un lungo luogo di Bayle, il qual luogo mi darà l' occasione di spiegare maggiormente e stabilire la distinzione di cui io ho parlato.

» Secondo la dottrina di una infinità di Autori » gravi, vi ha nella natura e nell' essenza di » certe cose un bene o un male morale che pre- » cede il decreto divino. Eglino provano princi-

» palmente questa dottrina per *le conseguenze*
» *spaventevoli* del domma contrario ; perchè se
» il non far torto a persona fosse una buona
» azione non già in se stessa , ma per una di-
» sposizione arbitraria della volontà di Dio , egli
» seguirebbe, che Dio avrebbe potuto dare all' uo-
» mo una legge direttamente opposta in tutti i
» suoi punti a' Comandamenti del decalogo. *Ciò*
» *fa orrore.*

Bayle dunque confessa qui due cose 1.° che coloro i quali sostengono l' immutabilità della legge morale provano principalmente la loro dottrina per le *conseguenze spaventevoli* del domma contrario. Ciò in sostanza è un appoggiare l' immutabilità della legge di natura su la disapprovazione morale della dottrina contraria a questa legge. Egli è un appoggiarla su la coscienza morale la quale ci presenta l' azione doverosa come necessaria come meritevole di approvazione , di lode , e di premio , e l' azione contraria come incapace di essere approvata , lodata, premiata, anzi come meritevole necessariamente di pena , e di biasimo. 2.° Bayle stesso appoggia su questa coscienza morale l' immutabilità di cui parliamo , poichè osserva che la dottrina della mutabilità porterebbe che Dio avrebbe potuto dare una legge all' uomo direttamente opposta in tutti i suoi punti a' comandamenti del decalogo , ed egli rigetta questo potere in Dio sul motivo, che *ciò fa orrore*. Questa proposizione è dello stesso valore della seguente :

una tal condotta è dissapprovata dalla ragione morale; *è da questa ragione riguardata come indegna di un essere infinitamente perfetto*, *è riguardata come indoverosa*. In rigore tutte queste espressioni presentano la dissaprovazione morale.

Fin qui io son di accordo con Bayle; ma questo filosofo segue, e, per quanto mi sembra, cerca di ridurre a verità identiche le verità morali; ed in ciò i suoi sforzi son vani. Egli continua così: « ma ecco una prova più diretta e
» tirata dalla metafisica. Ella è una cosa certa,
» che l' esistenza di Dio non è un effetto della
» sua volontà. Egli non è esistente perchè vuol
» essere esistente, ma per la necessità della sua
» natura infinita. La sua potenza e la sua scienza
» sono esistenti per la stessa necessità. Egli non
» è onnipotente, egli non conosce tutte le cose,
» perchè vuole così, ma perchè l' onnipotenza e
» la sapienza sono attributi identificati con se
» stesso. L' impero della sua volontà non riguar-
» da che l' esercizio della sua potenza, egli non
» produce attualmente fuor di lui se non che
» quello che vuole, ed egli lascia tutto il resto
» nella pura possibilità. Da ciò viene, che questo
» impero non si estende che su l' esistenza delle
» creature, egli non si estende ancora su le loro
» essenze. Dio ha potuto crear la materia, un
» uomo, un circolo, o lasciarli nel nulla; ma
» egli non ha potuto produrli senza dar loro le
» loro proprietà essenziali. È stato necessario,

» che egli facesse l' uomo un animal ragionevole,
» e che dasse ad un cerchio la figura rotonda ,
» poichè , secondo le sue idee eterne ed indipen-
» denti da' decreti liberi della sua volontà , l' es-
» senza dell' uomo consisteva negli attributi di
» animale e di ragionevole , e che l' essenza del
» circolo consisteva in una circonferenza egual-
» mente lontana dal centro quanto a tutte le sue
» parti. Ecco ciò che ha fatto approvare a' filosofi
» cristiani , che le essenze delle cose sono eter-
» ne , e che vi sono proposizioni di una eterna
» verità ; e per conseguenza che l' essenze delle
» cose e la verità de' primi principj sono immu-
» tabili. Ciò non si dee solamente intendere de' pri-
» mi principii teoretici , ma eziandio de' primi
» principii pratici , e di tutte le proposizioni che
» contengono la vera definizione delle creature.
» Queste essenze , queste verità emanano dalla
» stessa necessità della natura , da cui emana la
» scienza di Dio ; come dunque è per la natura
» delle cose che Dio esiste, che egli è onnipoten-
» te , e che egli conosce tutto perfettamente : è
» ancora per la natura delle cose ; che la mate-
» ria , che il triangolo , che l' uomo , che certe
» azioni dell' uomo hanno tali e tali attributi es-
» senzialmente. Dio ha veduto sin da tutta l' eter-
» nità , e con un' assoluta necessità i rapporti es-
» senziali de' numeri , e l' identità dell' attributo
» e del soggetto delle proposizioni che contengono
» l' essenza di ciascuna cosa. *Egli ha veduto del-*

» *la stessa maniera , che il termine giusto è*
» *racchiuso in questi* : *stimare ciò che è stima-*
» *bile , avere della gratitudine pel suo benefat-*
» *tore, adempiere le convenzioni di un contrat-*
» *to , e così di molte altre proposizioni di mo-*
» *rale.* Si ha dunque ragion di dire , che i pre-
» cetti della legge naturale suppongono l'onestà e
» la giustizia di ciò che è comandato , e che
» egli sarebbe del dovere dell' uomo di praticare
» ciò che contengono , quando anche Dio avesse
» avuto la condiscendenza di nulla ordinare su
» questo oggetto. Fate attenzione , io vi prego ,
» che in rimontando per mezzo delle nostre astra-
» zioni a quell' istante ideale, in cui Dio non ha
» ancora niente decretato , noi troviamo nelle idee
» di Dio i principii di morale sotto de' termini
» che importano una obbligazione. Noi vi con-
» cepiamo queste massime come certe e derivate
» dall' ordine eterno ed immutabile : *è cosa de-*
» *gna della creatura ragionevole di conformarsi*
» *alla ragione* ; *una creatura ragionevole , che*
» *si conforma alla ragione è lodevole , ella è*
» *biasimevole quando non vi si conforma.* Voi
» non oscreste dire , che queste verità non im-
» pongono un dovere all' uomo per rapporto a
» tutti gli atti conformi alla retta ragione , come
» son questi : *bisogna stimare tutto ciò che è*
» *stimabile* : *rendere il bene per bene* : *non fa-*
» *re torto a persona* : *onorare suo padre* : *ren-*
» *dere a ciascuno ciò che gli è dovuto ec.* Or

» poichè per la natura stessa delle cose, ed an-
» teriormente alle leggi divine, le verità di mo-
» rale impongono all' uomo certi doveri; è ma-
» nifesto, che Tommaso di Aquino e Grozio han-
» no potuto dire, che se non vi fosse Dio; noi
» non lasceremmo di essere obbligati a conformar-
» ci al diritto naturale (1).

La massima di sopra enunciata: *È cosa degna della creatura ragionevole il conformarsi alla Ragione* è vera; ma fa d' uopo determinare il senso preciso del vocabole *Ragione*. La parola *Ragione* è impiegata da' filosofi, ed anche dal volgo in significati assai differenti. Alcune volte si usa per esprimere il complesso di quelle facoltà, che pongono l' uomo al di sopra de' bruti, e costituiscono la sua natura razionale. Alcune volte si usa in un senso più ristretto per la facoltà di ragionare o di fare deduzioni.

Presa nel primo senso può dividersi in *Ragione teoretica*, ed in *Ragione pratica*. La prima si limita alla sola conoscenza del vero. La seconda influisce o tende per sua natura ad influire su le determinazioni della nostra volontà, cioè su i nostri voleri.

I principî, che influiscono su i nostri voleri, sono di due specie, *inriflessi*, e *razionali*. Io comprendo i primi sotto il nome di *desiderio*, ed i secondi sotto il nome di *Ragione pratica*.

(1) Continuation des pensées diverses chap. 152.

I principì razionali di azione son due, la felicità ed il dovere. La Ragion pratica dunque mostra all' uomo i mezzi per la sua felicità, ed il proprio dovere. Sotto il primo aspetto può chiamarsi *Prudenza*; sotto il secondo *Coscienza morale*, o semplicemente *Coscienza*. Supposte queste nozioni esaminiamo la proposizione: *È cosa degna della creatura ragionevole il conformarsi alla Ragione*. Prendiamo in primo luogo il vocabolo di *Ragione* per la facoltà di ragionare o di fare deduzioni. Il ragionamento può esser vero e può esser falso: esso è vero quando è uniforme alle leggi immutabili della logica: queste leggi sono indipendenti dalla nostra volontà, e sono fondate nell' essenza del pensiere umano. Ciò supposto, se per *creatura ragionevole* intendiamo una creatura, che fa uso del raziocinio; la proposizione: *È cosa degna della creatura ragionevole il conformarsi alla Ragione*, può significare una di queste due cose: *È cosa degna della creatura che ragiona, il ragionare conformemente alle leggi logiche del raziocinio*. Ma che cosa mai indichiamo colla espressione *è cosa degna*; noi possiamo denotare due cose: una si è: è una perfezione della creatura ragionevole, o è una buona qualità della creatura ragionevole, noi riguardiamo in questo caso la conoscenza della verità come una perfezione, come un bene quale che siasi; ed in tal caso esprimiamo una verità teoretica relativa alla nostra natura. La conoscenza della ve-

rità è un bene, è una cosa che desta un piacere il quale non può degenerare da se stesso in dolore. L'altra cosa, che noi possiamo denotare, è la seguente: *È un dovere della creatura che ragiona il ragionare pel fine di trovar la verità.* La proposizione così intesa appartiene alla Ragion pratica che noi abbiamo chiamato *Coscienza*; ma questa proposizione è sintetica; poichè nell'idea di ragionare pel fine di trovar la verità non si contiene la nozione del dovere: questa nozione si aggiunge necessariamente; essa sorte dall'interno di noi medesimi, e ci fa un precetto di cercar la verità. L'espressione: *È cosa degna* potrebbe ancora significare è una cosa utile; ed in tal caso essa non conterebbe alcun precetto, alcuna legge.

Una creatura ragionevole che si conforma alla ragione è lodevole, ella è biasimevole, quando non vi si conforma. Gli aggettivi qualificativi *lodevole*, e *biasimevole* si prendono in diversi sensi, secondo che si applicano alle qualità involontarie o alle azioni libere virtuose, e viziose. Io lodo un uomo pel suo talento e per la sua scienza; io lo lodo eziandio per la sua virtù. Ma se il vocabolo *lodevole* ha lo stesso suono ne' due casi, esso è lontano di avere lo stesso senso. Il sentimento di disprezzo e di *biasimo*, che nasce in noi, dall'osservare alcune imperfezioni naturali ed involontarie negli altri, non è lo stesso di quello che nasce in noi dall'osservare un atto di scelleratezza, d'ingiustizia, d'ingratitudine. Io ho svilup-

pato questa differenza ne' § 64, e 65 del volume antecedente. Se s' intende dunque per *conformarsi alla ragione* ragionare con verità, se ciò si fa con un fine virtuoso, allora *lodevole* dinota eziandio l' approvazione morale, e suppone la nozione del dovere. Se per creatura *ragionevole* s' intende un agente morale, e per *conformarsi alla ragione* conformarsi alla ragione legislativa, alla coscienza morale, la nozione del dovere è supposta in tali proposizioni. Iddio, dice il Sig. Bayle, ha veduto, che il termine giusto è racchiuso in questi soggetti *stimare ciò che è stimabile*, *avere della gratitudine pel suo benefattore*, *adempiere le convenzioni di un contratto*. Tenendo presente ciò che io ho detto precedentemente, si conoscerà facilmente, che le due ultime proposizioni sono sintetiche, e non identiche: *L' avere della gratitudine pel suo benefattore* è *un dovere*, *o è un atto di giustizia. L' adempiere le convenzioni di un contratto è un dovere*. La nozione di dovere non è mica un elemento della nozione di questi atti. Riguardo alla prima proposizione: *Lo stimare ciò che è stimabile è un dovere*, essa sembra identica, e lo è di fatti, quando si presenta a questo modo: *Ciò che merita di essere stimato dee essere stimato*: essa è equivalente alla seguente: *Ciò che si dee stimare*, *si dee stimare*. Ma questo principio generale è insufficiente a generare alcun dovere particolare. Si rifletta al seguente sillogismo, e si

resterà convinto di quanto io dico: *Ciò che si dee stimare, si dee stimare: ma la gratitudine pel proprio benefattore è un azione che si dee stimare; ella dunque si dee stimare.* La seconda proposizione è indipendente dalla prima, ed è sintetica, non identica. Io dunque confesso la necessità e perciò l'immutabilità delle verità morali; ma son lontano dal confonderle colle verità necessarie teoretiche; le prime sono sintetiche, le seconde sono identiche. Il non aversi osservato questa distinzione è stato cagione di molte dispute ed abbagli negli scrittori di morale. Ciò che dice Leibnizio, ne' suoi nuovi saggi su l' intendimento umano, ne è una prova: io vado ad esporre la dottrina di Locke e quella di Leibnizio su questo oggetto: le osservazioni, che io vi soggiungerò spargeranno qualche luce su questa complicata materia della morale.

§. 40. Leibnizio scrive quanto segue: « Filaleto. La morale è una scienza dimostrativa; intanto ella non ha principii innati. E sarebbe ezlandio ben difficile di produrre una regola di morale, che sia di una natura di essere concepita da un consenso così generale, e così pronto come questa massima *ciò che è, è.*

» Teofilo. Egli è assolutamente impossibile, che vi sieno delle verità di ragione così evidenti come sono le *identiche* o immediate. E sebbene si possa dire con verità, che la morale ha de' principii indimostrabili, e che uno de' primi

» e de' più praticati è, *che bisogna seguir la gio-*
» *ja*, *ed evitar la tristezza*, egli fa d' uopo ag-
» giungere, che non è questa una verità, che
» sia conosciuta puramente colla ragione, poichè
» ella è fondata su l' esperienza interna, o su di
» conoscenze confuse; perchè non si sente ciò che
» è la gioja e la tristezza (1).

Tanto ciò che dice Locke, che quello, che gli risponde Leibnizio contengono degli errori. Incominciamo dal primo, e riportiamo la dottrina di Locke colle proprie parole dell' Autore: « Io cre-
» do, che sarebbe ben difficile di produrre una
» regola di morale, che sia di natura ad essere
» ricevuta da un consentimento così generale e
» così pronto come questa massima, *ciò che è*,
» *è*; o che possa passare per una verità così
» manifesta, come questo principio: *È impos-*
» *sibile, che una cosa sia e non sia nello stesso*
» *tempo* . . . Ciò non contribuisce in alcuna ma-
» niera a mettere in quistione la verità di que-
» sti differenti principii (della morale). Essi sono
» egualmente veri, sebbene non sono egualmente
» evidenti (come i principii speculativi). Le mas-
» sime speculative, che io ho allegate sono evidenti
» per se stesse: ma a riguardo de' principii di
» morale, non si può esser sicuro della loro ve-
» rità, che per mezzo de' raziocinii, de' discorsi,
» e di qualche applicazione di spirito . . . Ciò

(1) Nouveaux essais cc. liv. I. Chap. II.

» non indebolisce in alcuna maniera la loro verità,
» nè la loro certezza, come in nulla si diminuisce la verità e la certezza di questa proposizione: *I tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti*, allora che si dice che essa non è egualmente evidente che questa altra proposizione: *il tutto è più grande della sua parte*, e che essa non è egualmente propria ad essere ricevuta, allora che s' intende per la prima volta: egli basta, che queste regole di morale sieno capaci di esser dimostrate (1).

Locke confessa, che i principj di morale sono egualmente veri e certi che i principii speculativi e teoretici, come il principio d' identità, *ciò che è, è*, ed il principio di contraddizione: *È impossibile, che una cosa sia, e non sia nello stesso tempo.* Ma egli soggiunge, che non sono *egualmente evidenti*: la relazione di eguaglianza non si può porre, che fra le cose della stessa spezie; ora i principj teoretici, ed i principj pratici non sono della stessa, spezie: i primi sono *identici*, i secondi sono *sintetici*. Nè sono sintetici come i principj sintetici sperimentali e teoretici, ne' quali il soggetto ed il predicato sono egualmente *oggettivi*; ma sono sintetici *sui generis*, per la nozione soggettiva del *dovere*, che si unisce necessariamente alla nozione di alcuni atti liberi. Non si può dunque dire, come fa Locke,

---

(1) Liv. I. Chap. II. § I.

che i primi sono più evidenti de' secondi: un tal paragone può istituirsi solamente fra le proposizioni identiche primitive, e le proposizioni identiche dedotte; e si può dire, che le prime sono più evidenti delle seconde; in quanto che le prime hanno una evidenza immediata, e le seconde sono evidenti mediatamente, cioè in forza del raziocinio. Inoltre Locke insegna, che i principj della morale han bisogno di esser dimostrati per essere ricevuti come veri; laddove i principii speculativi e teoretici sono evidenti per se stessi. È questa un' assurdità: se i principii della morale han bisogno di esser dimostrati, per essere riconosciuti come veri; essi non sono certamente principii, ma verità dedotte; ma vi possono essere forse verità dedotte, senza verità primitive? ora se è impossibile l'esistenza delle verità dedotte senza quella delle verità primitive; fa d'uopo ammettere nella morale delle verità primitive, le quali si ricevono degli uomini per se stesse; non già in forza di alcuna dimostrazione. Locke commette dunque due errori 1.° Egli dice: *le verità primitive teoretiche sono più evidenti de' principii della morale*: questa proposizione è falsa, in quanto instituisce un paragone di quantità, mi sia permessa questa espressione, fra termini eterogenei: 2.° Egli dice: *I principii della morale han bisogno di dimostrazione.* Questa proposizione è assurda, poichè le verità primitive non possono dimostrarsi, e supporre la scienza morale, senza

verità morali primitive è una contradizione. Locke avrebbe potuto conoscere la vera differenza che passa fra queste verità, se non fosse stato traviato dall' ipotesi falsa sull' origine delle idee: egli non riconosce che due sorgenti delle nostre idee, cioè i sensi esterni, ed il senso interno; egli perciò non può ammettere che sole idee oggettive, e dee rigettare le *soggettive*.

Ciò che distingue l' uomo da' bruti è appunto l' esistenza delle nozioni soggettive. Lo spirito umano è ragionevole cioè capace di raziocinio: nel raziocinio si dee percepire la relazione d' identità fra le premesse e l' illazione: senza una tal percezione il raziocinio è impossibile. Or donde vien ella questa nozione d' *Identità*? Certamente essa non può derivare da' sensi esterni; nè dal senso interno: questi possono darci i termini fra i quali l' identità si percepisce; ma non mica la percezione dell' identità. Il principio d' identità o meglio quello di contradizione è il principio logico del pensiero umano. L' uomo sarebbe incapace di ragionare, se non fosse capace di conoscere l' identità fra le sue idee, e fra i suoi giudizj: egli sarebbe incapace di idee universali: egli non sarebbe nè intelligente nè razionale; egli non sarebbe nè intelligente, nè razionale; se non avesse originariamente la disposizione a produrre fuori nell' occasione sensibile, le nozioni soggettive d'*identità*, e di *diversità*, e di *diversità* o d'*identità*, di *distinzione*, e di *ripugnanza*; poichè la *distinzione*

e la *ripugnanza* sono due specie di diversità. Ora siccome queste nozioni soggettive costituiscono lo spirito umano un essere o una sostanza intelligente e razionale; così le nozioni soggettive del *dovere*, e del *merito*, lo costituiscono un agente *morale*. Queste due spezie di nozioni soggettive, che possono giustamente chiamarsi *nozioni soggettive teoretiche* o *speculative*, e *nozioni soggettive pratiche* o *morali*, sono necessarie affinchè l'uomo sia un essere ragionevole, in tutta l'estensione del vocabolo; vale a dire, affinchè egli esegua l'atto intellettuale chiamato raziocinio, ed affinchè faccia degli atti morali.

È facile, in seguito di queste osservazioni, il conoscere le convenienze, e le differenze delle due specie di verità. Tanto le verità identiche che le verità morali sono *necessarie*: è questa la loro prima convenienza. Tanto le verità identiche che le verità morali contengono delle nozioni soggettive; ed è questa la seconda convenienza. La loro differenza essenziale consiste non già nell'essere le prime evidenti immediatamente, e le seconde dimostrabili, come pretende Locke; ma nell'esser le prime identiche, e le seconde sintetiche. Un'altra differenza io vi ravviso, ed è quella, che tutte le verità identiche si riducono, in ultima analisi, nel principio di contradizione, il quale può giustamente riguardarsi come l'espressione generale di tutte le verità identinche primitive, e come il principio, in conseguenza, di tutte le

verità dedotte necessarie ed identiche; ma le verità morali non possono ridursi ad un solo principio; sebbene molti filosofi han pensato il contrario, cercando di stabilire un solo principio conoscitivo di tutta la morale. Questa differenza sarà maggiormente confermata appresso.

Ciò che dice Leibnizio esaminando l' esposta dottrina di Locke non presenta alcuna esattezza, nè chiarezza. È assolutamente impossibile, egli dice, nel luogo di sopra trascritto, che vi sieno delle verità di ragione così evidenti come le *identiche* o immediate. Egli intende per verità di ragione le verità necessarie, ed io rispondo che la proposizione è falsa. La morale dee avere i suoi primi principii; e lo stesso Leibnizio nel luogo trascritto ne conviene. Ora i primi principii della morale sono di un' evidenza immediata come lo sono le verità identiche: la differenza di questa evidenza non consiste nell' essere l'una più grande dell' altra; ma nella diversa natura de' principii speculativi e de' principii morali; poichè i primi sono identici; i secondi sono sintetici. Ecco alcuni principii morali immediatamente evidenti. *Vi sono alcuni atti liberi che meritano l' approvazione, la lode, il premio. Vi sono altri atti liberi che meritano il biasimo, la disaprovazione, la pena.* Ciò vale quanto dire: *vi sono atti liberi che noi abbiamo il dovere di fare; ed altri atti da' quali abbiamo il dovere di astenerci.* Questo principio stabilisce l' esistenza del bene, e del male morale.

Questo principio è manifestato a noi dalla testimonianza della nostra coscienza; ma non è forse la testimonianza stessa della coscienza quella che ci manifesta l'esistenza delle verità immediate identiche? *Le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Il tradire il proprio benefattore è un azione contraria al dovere; e detestabile.* La coscienza mi attesta l'evidenza della prima proposizione, come mi attesta quella della seconda; ma le due proposizioni sono di una natura diversa. La prima è identica, la seconda è sintetica; ma l'una e l'altra si mostrano alla coscienza come necessarie: egli mi è impossibile di pensare, che le quantità eguali ed una terza non sieno eguali fra di esse; e mi è egualmente impossibile di pensare, che il tradire il proprio benefettore sia un'azione lodevole o indifferente. Leibnizio riconosce, come si è veduto, l'immutabilità e la necessità delle verità morali. Tanto le identiche teoretiche, che le sintetiche morali sono indipendenti dall'esperienza: esse sono reali per lo spirito, ed ipotetiche per la natura. *Il circolo ha i raggi eguali. Il parricidio è un delitto enorme:* queste proposizioni son tutte e due ipotetiche: si prescinde nella prima dell'esistenza del circolo: vi sia o non vi sia un circolo nella natura, tutta la dottrina del terzo libro della geometria elementare di Euclide rimane incontrastabile. Vi sia o non vi sia il parricidio; la proposizione enunciata è incontrastabile.

Leibnizio non ha dunque ben conosciuto la natura

delle verità morali ; e la loro precisa differenza dalle verità identiche. Egli riguarda la massima : *Bisogna seguir la gioja ed evitar la tristezza*, come uno de' primi principj della morale, e ciò è falso. Egli soggiunge, che questa massima non è conosciuta per la ragione, ma per un istinto ; egli non sa , in conseguenza , distinguere i principii inriflessi che io ho compresi tutti sotto il nome di *desiderio*, dal principio razionale della felicità di cui l' uomo fa uso dopo d' aversi formato l' idea ganerale di *felicità*. L' uomo ha de' desiderj diversi, e non si può porre per principio , che bisogna soddisfare ciascun desiderio. Inoltre l' ammettere , che la massima : bisogna seguir la gioja ed evitar la tristezza, è un primo principio di morale , ed insegnare insieme , che essa non è un principio razionale , è il dire, che l' uomo come essere morale non dee seguir la ragione , ma l' istinto o l' inclinazioni naturali ; ciò è un rovesciar tutta la morale. Ciò si prova da quello che soggiunge l' istesso Leibnizio. « La felicità non è altra cosa che una gioja durevole. » Intanto il nostro pendio non va propriamente » alla felicità , ma alla gioja , cioè al presente. » Ciò che porta all' avvenire ed alla durata è la » ragione. Ora il pendio espresso dall' intendimen- » to , passa in precetto o verità di pratica : e se » il pendio è innato , la verità lo è ancora , » non essendovi nulla nell' anima , che non sia » espresso nell' intendimento , ma non sempre

» per una considerazione attuale distinta (1) ».

Tutto è inesatto, ed oscuro in questo luogo. Se l'istinto va al presente, l'istinto non può essere il principio della morale; Leibnizio s'inganna dunque ponendo per principio di morale, che bisogna seguir l'istinto. La felicità è un principio razionale di azione; ma esso è perfettamente distinto da quello del dovere; e Leibnizio s'inganna confondendo questi due principj. Non è necessario, per riconoscere l'immutabilità delle verità morali, ricorrere all'ipotesi delle idee innate: basta osservare che le verità morali sono *naturali*, che vi è nell'uomo oltre della ragion teoretica, la ragione *legislativa*; che questa ragione è costituita legislativa per alcune nozioni soggettive, che non ci vengono dagli oggetti o dall'esperienza, ma derivano dall'interno dell'anima. Con questa dottrina si evitano gli equivoci; ed essa colpisce lo spirito, per la sua chiarezza. Leibnizio ammette, che le idee innate non sono atti, ma disposizioni: « acciò le conoscenze, le idee, o verità, » sieno nel nostro spirito, non è necessario, che » noi vi avessimo giammai pensato attualmente: » esse non sono che *abitudini naturali*, *disposi-* » *zioni*, ed *attitudini attive e passive* più che *Ta-* » *bula rasa*; » ammettendo dunque nell'anima la disposizione originaria, di produrre, nell'occasione che le si presenta un certo atto libero, la nozio-

(1) Ibidem.

ne del *dovere*, Leibnizio non può di ciò non convenire: da un' altra parte gli stessi seguaci di Locke sono stati forzati di ammettere un principio innato di giustizia nell' anima nostra; e perciò eglino possono essere condotti facilmente ad ammettere la dottrina, che io difendo, la quale possono riguardare come una spiegazione chiara di questo principio innato che eglino ammettono.
» Vi è (dice Rousseau) nel fondo delle anime
» nostre un principio innato di giustizia e di virtù,
» sul quale, malgrado le nostre proprie massime,
» noi giudichiamo le nostre azioni e quelle degli
» altri come buone, o come male; ed a questo
» principio io do il nome di coscienza.
Io riporterò appresso il pezzo intero.

§. 41. Reid cerca di fare una numerazione delle verità primitive della morale; ma egli stesso confessa, che non la dà come esatta e completa. È utile il trascriverla. « La morale come le altre
» scienze dee avere i suoi primi principj, altri-
» menti ogni ragionamento morale sarebbe im-
» possibile.

» Io mi propongo quì di segnalare alcuni dei
» primi principii della morale, senza pretendere
» di darne una numerazione completa. I principii
» che io porrò si rapportano o alla virtù in ge-
» nerale, o alle virtù particolari, o a' conflitti
» che sembrano elevarsi alcune volte fra le dif-
» ferenti virtù.

» 1.° Vi sono certe cose nella condotta umana,

» che meritano l' approvazione e la lode, certe
» altre il biasimo, e la pena; e le differenti a-
» zioni che meritano o l' una o l' altra delle cose
» enunciate, le meritano a differenti gradi.

» 2.° Ciò che non è volontario non può meri-
» tare nè il biasimo; nè l' approvazione morale.

» 3.° Ciò che deriva da una necessità inevi-
» tabile può essere piacevole o dispiacevole, utile
» o nocevole, ma non potrà esser l' oggetto nè
» del biasimo, nè dell' approvazione morale.

» 4.° Si può esser colpevole omettendo ciò che
» si doveva fare, come facendo ciò che si doveva
» evitare.

» 5.° Noi non dobbiamo disprezzare alcuno
» de' mezzi che sono a nostra disposizione per co-
» noscere il nostro dovere.

» 6.° Il dovere una volta conosciuto, il nostro
» affare il più serio dee essere di adempierlo, e
» di fortificare l' anima nostra contro le tentazioni
» che potrebbero distornarcene.

» Questi principii, che concernono la virtù ed
» il vizio in generale sono di un' evidenza im-
» mediata agli occhi di ogni uomo, che ha una
» coscienza, e che si ha preso la pena di svi-
» lupppare in lui questa facoltà. Io passo ad altri
» principii, che hanno una portata meno estesa.

» 1.° Noi dobbiamo preferire il più gran bene,
» quantunque questo fosse lontano, ad un bene
» minore, ed un male minore al più grande.

» Sebbene non avessimo affatto coscienza, l' in-

» teresse bene inteso sarebbe sufficiente per det-
» tarci questa regola di condotta. Noi non pos-
» siamo impedirci di biasimare l'uomo che la di-
» sprezza; egli merita di perdere il bene che
» sdegna, e di soffrire il male che imprudente-
» mente attira su la sua testa.

» Noi abbiamo già detto, che gli antichi mo-
» ralisti, imitati in ciò da alcuni moderni ave-
» vano tentato di dedurre tutta la morale da questo
» principio. Noi abbiamo aggiunto, che calcolando
» con esattezza il valore delle differenti specie
» de' beni e de' mali, sotto il rapporto composto
» della loro intensità, della loro dignità, della
» loro durata, e del potere che noi abbiamo su
» di essi, il risultamento di questo calcolo con-
» duceva alla prattica di tutte le virtù; ed im-
» mediatamente di una maniera diretta a quella
» dell' impero di sè, della prudenza, della tem-
» peranza, e del coraggio; poi in seguito indiret-
» tamente a quella della giustizia, dell' umanità
» e di tutte le virtù sociali, tosto che l' influenza
» di queste virtù su la nostra felicità è stata ben
» compresa.

» Sebbene questo principio non sia mica il più
» nobile che possa dirigere la nostra condotta,
» esso ha intanto questo vantaggio, che è intel-
» ligibile agli uomini più ignoranti, e che con-
» serva dell' ascendente su i più corrotti.

» Per quanto poco il giudizio morale possa
» essere sviluppato; ed anche quando fosse per-

» vertito, niun uomo saprebbe essere indifferente
» alla propria felicità. Allora eziandio che egli è
» divenuto insensibile ad ogni mobile più elevato,
» il suo interesse continua di toccarlo; ed ab-
» benchè una condotta esclusivamente ispirata da
» questo motivo merita meglio l'epiteto di *pru-*
» *dente* che quella di *virtuosa*, è sempre questa
» prudenza stimabile in sè stessa, lo è ancora
» maggiormente colla sua incompatibilità col vizio,
» e per la specie di fraternità che l'unisce alla
» virtù, di cui ella rende buona testimonianza
» appresso di coloro che hanno l'orecchio chiuso
» ad ogni altra raccomandazione. Che un uomo
» sia dapprincipio portato dall' interesse bene in-
» teso a fare il suo dovere, egli troverà ben presto
» delle ragioni di amar la virtù per sè stessa e
» di praticarla in nome di un motivo più elevato.

» Io non saprei dunque approvare i moralisti,
» che rigettano tutti i soccorsi, che l'interesse per-
» sonale può prestare alla virtù. Nella condizione
» presente della natura umana, essi non sono
» inutili a' buoni, ed offrono il solo mezzo di
» ritirare i malvagi dell'abisso.

Io ammetto presso a poco la stessa dottrina. Ho osservato innanzi, che il principio del dovere mena alla ricerca della nostra felicità. Ho stabilito ugualmente, che il principio della felicità concorre eziandio molte volte con quello del dovere all'esercizio della virtù. Ho finalmente osservato, che il principio della felicità dispone anche alla virtù.

L'uomo ama o vuole necessariamente esser felice: quali sono dunque le cause, per le quali correndo egli incessantemente verso la felicità, si trova spesso in braccio del dolore? Queste cause si possono forse risolver tutte nella falsità de' suoi giudizj? Un uomo, che conosce il vero bene, il vero utile, si può egli dire che lo segue, e che perciò basta essere illuminato, o sano nell' intelletto, per esser sano o retto nella volontà? Una triste esperienza ci fa conoscere, che la volontà dell' uomo non solamente si determina molte volte contro il dovere conosciuto; ma eziandio contro il vero utile conosciuto. Si sperimenta nell' anima umana una lotta fra il desiderio e la ragione; e ciò si dee intendere tanto della ragione che mostra il dovere, che di quella la quale mostra l'utile. Se il bene che si conosce sia l' onesto sia l' utile, non diletta, cioè non è desiderato; e se questo desiderio non è maggiore del desiderio contrario, il bene conosciuto non sarà seguito.

Vi sono molte cause le quali c' impediscono di conseguire quella felicità, di cui andiamo in cerca: alcune sono nell' intelletto, il quale erra nella valutazione de' beni, e de' mali. Queste si possono ridurre a due; la prima è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta: la seconda è l' ignoranza e l' errore sugli effetti, che seguono dalle nostre azioni libere. Le altre cause consistono nella nostra *insensibilità* riguardo a' beni che ci mostra

la ragione. Dalla mancanza di attenzione nasce la differenza fra i piaceri preveduti, nell' assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all' impero di Roma: egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo: mira i re della terra, che a lui si prostrano davanti: scorge le genti, che attonite ammirano le sue vittorie: vede il mondo, che tutto pende da' suoi cenni. In una parola l' attenzione di questo celebre capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dell' impero di Roma. Essa prescinde dalle circostanze dolorose: egli non vede, che il rovesciare il governo stabilito, e l' usurparne l' autorità è un' azione rea, la quale può essere accompagnata da vivi rimorsi: non vede che quel trionfo esterno non è che una vana pompa, poichè vi sono degli uomini che lo acclamano colle labbra nell' atto che lo maledicono col cuore; che egli sarà riguardato da molti di coloro che l' adulano come un tiranno, ed un oggetto degno di odio e di disprezzo; che nel progresso de' secoli rammentandosi la storia de' tempi suoi la sua memoria andrà unita con un sentimento d' infamia, e si vorrà piuttosto esser Catone che squarcia le sue viscere che Cesare trionfante: egli non vede, che l' usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non si può esser felice, e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L' attenzione di que-

sto ambizioso guerriero è tutta rivolta alle dolcezze dell' impero; essa sdegna di fissarsi alle amarezze che sono inseparabili dall' usurpazione. Inoltre l'uomo di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere, che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solide fondamenta sarebbe una azione generosa, accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace ed immortale.

Avviene spesso, che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità degli effetti che seguono dalle nostre azioni; noi c' induciamo ad alcune risoluzioni, le quali c' immergono in un abbisso di pene. Un uomo medita un gran misfatto che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utilità preveduta è legata al non iscovrimento dell' autore del misfatto: egli crede o impossibile o pure difficilissimo un tale scovrimento: per un giusto calcolo delle probabilità lo scovrimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa maggior probabilità dello scovrimento del misfatto piuttosto che della occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvaggio, una tal riflessione avrebbe potuto distoglierlo dal commetterlo.

Oltre degli errori dell' intelletto influisce a' traviamenti della nostra volontà, la nostra insensibilità riguardo a' veri beni, ed a' veri mali: da ciò avviene, che i beni ed i mali ci fanno una diversa impressione, secondo la maggiore o minor lontananza dal futuro, in cui si prevedono. I beni,

ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili: essi hanno una maggiore o minor grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano, in cui si prevedono.

Un bene grande futuro, ma molto lontano dal tempo presente ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore, ma molto vicino al tempo presente ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco, e fa impressione minore di un altro men grande veduto in maggior vicinanza. Ma il tempo più lontano, e più vicino nulla scema, e nulla aumenta della somma reale de' beni e de' mali. In questo calcolo si dee prescindere dal tempo; poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all' intera durata del nostro essere; la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. In effetto, trattandosi di calcolare la somma de' piaceri, e de' dolori dell' intera nostra vita su questa terra vale lo stesso di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell' anno vigesimo della nostra età che nell' anno quarantesimo. Da ciò segue, che il tempo influisce nella forza de' nostri desiderii; ma non già nella somma de' piaceri e de' dolori, che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà.

Ma seguiamo ad esporre, e ad esaminare la numerazione delle verità primitive morali, che ci ha dato Reid.

» 2. Noi dobbiamo conformarci nella nostra
» condotta alle intenzioni della natura tali quali
» si rivelano nella nostra costituzione.

» L'Autore del nostro essere non ci ha sola-
» mente dato il potere di agire ne' limiti di una
» sfera determinata, egli ha posto in noi de' prin-
» cipii di azione di differenti specie, per dirigerci
» nell'uso di questo potere.

» Esaminando la costituzione delle differenti
» specie di animali, e particolarmente i principii
» di azione, di cui la natura li ha provveduti,
» noi discovriamo senza pena a qual genere di
» vita ella li ha destinati.

» Ciascuna spezie segue il pendio della sua co-
» stituzione, ed adempie il suo incarico senza
» pensarvi, e senza aver l'intenzione di ubbidire
» a' decreti della Provvidenza. Solo, di tutti gli
» abitanti di questo mondo, l'uomo è capace di
» osservare la sua costituzione, di scovrire a quale
» spezie di vita ella lo destina, e di operare di
» una maniera conforme o contraria a questa de-
» stinazione; egli solo è capace o di cedere vo-
» lontariamente alle ispirazioni della sua natura,
» o di rivoltarsi contro di essa.

» Trattando de' principii di azione che sono
» nell'uomo, io ho fatto vedere, che se i suoi
» istinti naturali ed i suoi appetiti fisici fossero
» ammirabilmente combinati per la conservazione
» dell'individuo e per la propagazione della spe-
» zie, i suoi desiderii, le sue affezioni, e le sue

» passioni se non fossero depravate da abitudini
» viziose, *nè sottratte alla sorveglianza de' prin-*
» *cipii regolatori* non lo sarebbero mica meno
» mirabilmente per la vita razionale e sociale.
» Si può dire di ogni azione viziosa, che essa è
» contro la natura, perchè ogni azione simile pro-
» cede dallo sviluppamento esaggerato, incompleto
» o pervertito di un principio naturale di azione;
» ogni azione virtuosa in contrario è in armonia
» co' principii della natura umana, nel loro svi-
» luppamento legittimo.

» Gli stoici dicevano, che la virtù consiste ad
» oprare *conformemente alla natura*; ed alcuni
» con maggior esattezza, *conformemente alla na-*
» *tura umana intanto che essa è superiore a*
» *quella delle bestie*. La condotta delle bestie è
» conforme alla loro natura, ed esse intanto non
» è nè virtuosa, nè viziosa. La condotta di un
» agente morale non può esser conforme alla sua
» natura se non è virtuosa. La coscienza, quella
» facoltà che ogni uomo porta in sè, è la legge
» di Dio scritta nel nostro cuore: chiunque la
» viola opera contro la sua natura, e si sente
» condannato da lei.

» Niente si mostra più scovertamente dell' in-
» tenzione della natura ne' differenti principii che
» ella ha posti in noi.

» Nel desiderio del potere, della conoscenza e
» della stima, nelle affezioni che ci attaccano a'
» nostri figliuoli, a' nostri prossimi, alla nostra pa-

» tria, nella riconoscenza per i benefizii, nella pietà
» per la disgrazia e sino nell' emulazione e nel
» risentimento, questa intenzione si rivela con una
» chiarezza perfetta. Egli non è meno evidente,
» che la ragione e la coscienza ci sono state date
» per governare i principii inferiori, e farli cospi-
» rare all'esecuzione di un piano di vita regolare,
» che appartiene egualmente a questa facoltà di
» concepire.

Se s'intende per *vivere conformemente alla natura* nell' ultimo modo spiegato di sopra, cioè *conformemente alla natura umana in quanto è superiore a quella delle bestie*, il principio indicato non ammette contrasto, ed equivale a quello di *vivere conformemente alla ragione retta*; cioè *conformemente al dovere*. Io ho parlato di sopra, trattando del perfezionamento del proprio stato, come può essere ammesso questo principio morale. Ma non sarà inutile di presentare qui una serie di verità particolari su questo oggetto, ammesse dallo stesso Reid: 1.° I fini di Dio negli appetiti della fame, della sete, e del sesso sono stati la conservazione dell' individuo, e la propagazione della specie: 2.° la soddisfazione di questi appetiti è un piacere, ed il desiderio di questo piacere si mostra pure in noi. Un uomo può mangiare per la fame, egli può mangiare pel solo piacere del gusto, benchè non senta il pungolo della fame; ma io credo, che col pungolo della fame si unisce sempre, almeno dopo le prime esperienze, il de-

siderio del piacere, che nasce dal mangiare; il piacere, che risulta dalla soddisfazione degli appetiti, serve a renderli più energici; e ci rende più facile la loro soddisfazione. 3.° Operare per semplice appetito non è in morale un atto nè buono, nè malo. « Questa osservazione prova (dice » Reid) che la definizione delle azioni virtuose » data degli antichi stoici, ed adottata da alcuni » autori moderni è imperfetta. Eglino definivano » le azioni virtuose *quelle che sono conformi alla* » *natura*: ora ciò che noi facciamo conformemente » alla parte animale della nostra natura, » la quale ci è comune co' bruti non è nè virtuoso » nè vizioso in sè, ma perfettamente indifferente. » Una simile azione non diviene viziosa, » che quando essa è in opposizione con qualche » principio di una importanza, e di un' autorità » superiori; essa non può esser virtuosa, che quando » è fatta con qualche scopo grave, o onorevole.

Io non posso impedirmi di osservare qui, che vi sono de' moralisti di alto sapere, i quali pretendono, che in particolare non vi sono atti indifferenti; che la soddisfazione degli appetiti dee esser diretta alla gloria divina, in conformità della dottrina apostolica: *sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* 4.° Egli è eziandio manifesto dall'esperienza, che il desiderio del piacere ci previene molte volte, anche fuori de' fini della conservazione dell' individuo, e della propagazione della specie, e

che tende a farci operare pel solo piacere ; e che questa tendenza è contraria molte volte positivamente al dovere ; donde nasce la lotta della carne contro lo spirito , di cui non solamente parla il citato Apostolo, ma che è riconosciuta dalla sana filosofia , la quale condanna l' intemperanza ne' piaceri del gusto , e l' impurità.

» Noi vediamo sovvente l' appetito (osserva lo » stesso Reid) condurre un uomo a degli atti che » egli sa dover essergli nocevoli.

In tal caso l' appetito opera contro la ragione. L' uomo dunque *non opera mai convenientemente alla sua natura morale*, *operando spinto da' soli appetiti*.

Si possono fare delle osservazioni simili su le altre naturali tendenze dell' uomo. Il desiderio della stima , la curiosità , il desiderio del potere possono concorrere col principio del dovere a determinare la nostra volontà agli atti virtuosi , e ad allontanarla dagli atti viziosi. Senza gli appetiti naturali, la ragione sarebbe stata insufficiente per la conservazione dell' individuo , e per la propagazione della specie ; e senza i desiderii della stima , di conoscere il vero, e del potere, la ragione sarebbe stata eziandio insufficiente a fare che l' uomo usi una condotta utile alla società ed a sè stesso. Se un uomo, il quale non pensa affatto alla virtù, è molto sovente un membro utile dello stato , ciò si dee a' desiderii de' quali parliamo.

Gli atti che si fanno dall' uomo spinto da questi

soli desiderii, non sono virtuosi; essi possono esser viziosi; quando questi atti son comandati dalla legge morale del nostro essere. Così il far l' elemosina a' poveri pel solo fine della gloria guasta l' atto della misericordia, e lo rende vizioso. Qui si può anche osservare ciò che si è detto di sopra della direzione di tutti i nostri atti liberi alla gloria di Dio. Io parlerò appresso di questa direzione, che valenti moralisti vogliono essere un precetto indispensabile della legge della nostra natura.

Egli è difficile il ravvisare i fini della natura nelle affezioni malefiche. Io noterò quanto insegna Reid, di cui espongo ed esamino la dottrina.

» Vi sono forse nella costituzione umana alcune
» affezioni che si possono chiamare malevole? se
» ve ne sono, quali sono esse, e per qual fine
» vi sono? Egli vi ha in noi, secondo me, due
» principii, che si possono considerare come ma-
» levoli; essi sono l' *emulazione*, ed il *risenti-*
» *mento*. Io penso, che Dio ce li ha dati per de'
» buoni fini, e che essi, quando sono ben rego-
» lati e ben diretti, non producono se non che
» buoni effetti; ma come il loro eccesso è molto
» comune, e che esso è la sorgente e la molla
» segreta di ogni malevolenza, si possono, io credo,
» chiamare *affezioni malevole*.

» Per *emulazione* io intendo un desiderio di
» superiorità su i nostri rivali in una carriera
» qualunque, accompagnato dal dispiacere quando
» ci vediamo sorpassati.

» L'emulazione ha una tendenza manifesta al
» perfezionamento delle spezie; senza di essa
» l'Umanità dormirebbe, e si vedrebbero esau-
» rite le sorgenti delle grandi scoverte. Essa
» trattiene la società in uno stato costante di fer-
» mentazione.

» Noi non abbiamo una misura sufficientemente
» esatta per paragonare fra di essi i buoni ed i
» mali effetti dell'emulazione; ma vi è luogo a
» pensare, che di questo principio accade l'istesso
» di quello che si verifica di tutti quelli che Dio
» ha posto in noi, e che il bene il quale ne deriva
» sorpassa il male. *Intanto che esso opera sotto*
» *la direzione della ragione e della virtù, gli*
» *effetti sono utili*; essi non divengono perniciosi,
» che quando esso cade sotto l'impero della pas-
» sione e della follia.

» Colui che disputa il prezzo della corsa prova
» dispiacere a vedersi sorpassato; questo dispiacere
» è innocente, esso è in lui l'opera di Dio; ma
» può produrre due effetti molti differenti; esso
» può eccitare colui che corre a fare degli sforzi
» più energici, a tendere tutti i suoi muscoli per
» sorpassare il suo rivale; è questo lo scopo che
» si ha proposto la natura; in questi limiti l'e-
» mulazione è un nobile sentimento. Ma se il lot-
» tatore è sleale, egli prenderà in odio il suo
» avversario, e si sforzerà di farlo cadere, o getterà
» qualche ostacolo sul suo cammino: qui comincia
» l'invidia, la passione la più malefica, che possa

» occupar l' anima umana, mostro che divora come
» la sua preda la riputazione e la felicità di coloro,
» che più meritano la nostra stima.

» Quando ci si fa del male, la natura ci dispone
» a resistere ed a render la pariglia. Indipenden-
» temente del dolor corporale, lo spirito è ferito,
» e noi proviamo un desiderio di vendicarci su
» l' autore del male o dell' offesa. Ciò in generale
» è quel che appelliamo *Colera, o Risentimento.*

» Questo principio opera su la persona che si
» difende, e su quella che attacca, ispirando al-
» l' una coraggio ed animosità e colpendo l' altra
» di terrore; e perciò in molti casi esso distoglie
» gli uomini dal fare il male, o li preserva dal
» riceverlo. Egli è vero, che l' uomo ammesso a
» giudicare nella sua propria causa è inclinato a
» cercare una vendetta, che sorpassa i limiti di
» una giusta riparazione. Ma questa disposizione
» è arrestata dal risentimento dell' altra parte
» . . . . Uno de' principali vantaggi dell' unione
» politica è di prevenire in gran parte le terribili
» conseguenze di un risentimento senza limiti.

Quanto ho trascritto ed osservato su le nostre naturali tendenze, serve a render completo l' esame del principio del proprio perfezionamento ammesso da' Wolfiani, e della massima antica *convenienter naturae vivere*. Reid non doveva porre questa massima fra le verità primitive della morale, poichè essa presenta un senso equivoco, che può dar motivo, come abbiamo veduto, ad errori perniciosi.

Abbiamo nell' esposizione del sistema Wolfiano, detto, che le cose le quali seguono naturalmente dalle cose naturali, e che non son male, sono gli *usi* di queste cose naturali; e tali usi sono i fini delle stesse nella Divina sapienza. Non si possono dunque determinare i fini delle cose naturali, relativamente alla morale, senza conoscere antecedentemente il bene ed il male morale; non si può, in conseguenza, derivare la conoscenza, del principio della morale dalla considerazione de' fini delle facoltà, e delle azioni naturali dell' uomo; e perciò la proposizione: *si debbono determinare le azioni libere dell' uomo per gli stessi fini delle naturali*, non può essere il principio conoscitivo della morale.

Abbiamo veduto, che niun atto può esser virtuoso, quando è motivato da' soli principii inriflessi: 2.° che motivato da questi soli principii può essere vizioso: 3.° che, in conseguenza l' atto virtuoso dee essere motivato dal principio del dovere: 4.° che i principii inriflessi possono concorrere col principio del dovere agli atti virtuosi: 5.° che i principii inriflessi sono molte volte in lotta co' principii razionali. Io non voglio qui parlare della corruzione originaria della natura umana; ma non sarà forse inutile il trascrivere alcune riflessioni di Bayle: « Che cosa è mai, io vi prego, » la voce della natura? Quali sono i suoi sermoni? » Che bisogna mangiar bene, e bene bevere, go» dere di tutti i piaceri de' sensi, preferire i pro-

» prii agli altrui interessi, adattarsi a tutto ciò
» che trovasi a noi vantaggioso, fare piuttosto una
» ingiuria, che soffrirla, ben vendicarsi. Egli non
» bisogna pretendere, che il commercio de' mal-
» vaggi sia quello che ispira queste passioni; esse
» appariscono non solamente nelle bestie, le quali
» non fanno che seguire gl' istinti della natura;
» ma eziandio ne' bambini. Esse sono anteriori
» alla cattiva educazione, e se l' arte non corri-
» gesse la natura, non vi sarebbe nulla di più
» corrotto dell' anima umana, niente in cui tutti
» gli uomini si rassomiglierebbero maggiormente
» che in questo: cioè che bisogna dare al corpo
» tutto ciò che esso desidera, e soddisfare, per
» quanto si può, l' ambizione, la gelosia, ed il
» desiderio di vendetta (1).

Io convengo, che la ragione e perciò i principii razionali della felicità e del dovere sono un argine che arresta i disordini, i quali deriverebbero dal seguire alcune inclinazioni della natura. Convengo ugualmente, che vi sono de' principii inriflessi o delle tendenze naturali, che concorrono co' principii razionali a farci fare alcuni atti doverosi, o convenevoli alla nostra felicità. Da ciò che ho osservato deduco solo quello che non può essermi contrastato, che la massima, *convenienter naturae vivere* ha bisogno di una restrizione, *convenienter naturae rationali vivere.*

(1) Contin. des pensées ec. § VIII.

Il Signor Degerando ha scritto un' opera, piena di buone osservazioni intitolata : *del perfezionamento morale*, di cui più volte ho parlato in questa mia opera. Questo dotto scrittore pretende , che il perfezionamento morale dipende da due principii ; cioè dall' *Amor del bene* , e dall' *Impero di sè.* Egli comprende sotto il vocabolo *bene* tutto il bene morale , tutto ciò che è eccellente in sè come scopo proposto alla volontà umana. *L' impero di sè* è il mezzo con cui si eseguono le ispirazioni dell' amore del bene. Questa dottrina è esatta ; ed è consentanea alla mia. Un uomo ha l' impero di sè, quando egli ha il potere prossimo di determinare la sua volontà secondo i dettami della retta ragione. In tal caso si dice , *che la ragione comanda* , *e che le nostre inclinazioni ubbidiscono.* Ma fa d' uopo soggiungere , che se il bene mostrato dalla ragione , non diletta , non produce un desiderio, che può giustamente chiamarsi *desiderio razionale* , ed il quale è indeliberato e precede la determinazione della volontà, la ragione non comanderà mai al desiderio *irrazionale ;* è questo il caso del *video bona proboque deteriora sequor.* Tale è la natura dell' uomo considerata non parzialmente ; ma nel suo intero complesso. Io dunque invece del secondo principio di Reid, per i doveri dell' uomo verso sè stesso porrò le seguenti verità.

1.° *Qualunque inclinazione che si senta per*

fare una data azione, non bisogna farla pria di un esame attento della sua natura.

2.° *L' azione si dee esaminare primieramente relativamente al dovere: qualora si troverà al dovere contraria, bisogna tralasciare di esaminarla relativamente al principio del piacere, o dell' utile; quando si sente forza bastante ad astenersene mosso dal solo principio del dovere; quando poi si sente una virtù vacillante, bisogna chiamare in soccorso il principio dell' utile.*

3.° *Quando il risultamento del primo esame è, che l' azione di cui si tratta non è vietata, ma permessa; esaminarsi dee relativamente all' utile.*

4.° *Esaminando un' azione relativamente all' utile; fa d' uopo dirigere l' attenzione a tutte le circostanze tanto vantaggiose che svantaggiose, che si trovano nell' effetto, che ne segue; e calcolare la probabilità e l' improbabilità della riuscita; acciò non si facciano degli sforzi e tentativi inutili, e dannosi.*

5.° *Fa d' uopo eziandio osservare, che i beni e i mali non acquistano un valore maggiore, per esser più vicini al presente, nè diminuiscono del loro valore per esserne più lontani.*

6.° *Riconoscendo la massima: video bona proboque, deteriora sequor, dopo d' aver diretto la nostra attenzione a tutto ciò che può eccitare l' amore della virtù, e snervare la forza della seduzione, fa d' uopo implorare il soccorso di Dio.*

Ma ritorniamo a Reid.

» §. 42. 3.° Niun uomo è stato posto al mondo
» per sè solo. Ogni uomo dee dunque considerarsi
» come un membro della gran società umana, e
» delle società subordinate alle quali egli appar-
» tiene più particolarmente, tali sono la sua pa-
» tria, la sua provincia, il circolo de' suoi amici
» e della sua famiglia, e fare il maggior bene,
» ed il minor male possibili a queste differenti
» società.

» Questo assioma conduce direttamente alla pra-
» tica delle virtù sociali, ed indirettamente al-
» l'impero di sè stesso, istrumento indispensabile
» all'adempimento de' doveri sociali. . . . . .

» 4.° Noi dobbiamo operare verso di un altro
» nella stessa maniera in cui noi giudichiamo,
» che egli dovrebbe operare verso di noi, se egli
» fosse al nostro luogo, e noi al suo; o per met-
» tere la stessa verità sotto una forma più gene-
» rale: noi dobbiamo praticare ciò che approviamo,
» ed evitare ciò che dissaproviamo negli altri,
» quando le circostanze sono identiche.

» Se il giusto e l'ingiusto nella condotta degli
» agenti morali non è una chimera, esso dee esser
» lo stesso in circostanze identiche.

» Tutti gli uomini sono eguali avanti Dio, e
» tutti renderanno lo stesso conto della loro con-
» dotta; perchè la sua giustizia non fa eccezione
» di persone. Tutti gli uomini sono eziandio eguali
» in qualità di membri della società umana. I
» doveri che ci legano al rango, al posto, alle

» differenti relazioni sociali, sono gli stessi per
» tutti nelle stesse circostanze.

» Se noi discerniamo male ciò che noi dobbia-
» mo agli altri, non è ciò mancanza di lumi,
» ma di buona fede, e d' imparzialità.

» Questa regola comprende in essa tutte le re-
» gole della giustizia senza eccezione. Non vi è
» alcun dovere di uomo ad uomo, che essa non
» abbraccia, tanto quelli che derivano da' rap-
» porti durevoli del padre al figliuolo, del pa-
» drone al servitore, del magistrato all' ammini-
» strato, del marito alla moglie, che quelli i
» quali nascono da' rapporti più passaggieri del
» ricco al povero, del venditore al compratore,
» del debitore al creditore, del benefattore al-
» l' obbligato, dell' amico all' amico. Ella rac-
» chiude tutti i doveri di carità e di umanità ed
» eziandio quelli di cortesia e di civiltà.

» Vi ha dippiù, io credo, che si può esten-
» dere senza farle violenza a' doveri verso di sè
» stesso. Se ogni uomo giudica la prudenza, la
» temperanza, il coraggio e l' impero di sè cose
» degne di approvazione negli altri, egli dee com-
» prendere, che queste virtù lo sono egualmente
» in lui, e che egli dee nelle stesse circostanze
» praticarle.

L' esposta dottrina è esatta perfettamente: per liberarla da qualunque attacco del sofisma io trascriverò qui ciò che ha scritto Locke su la massima enunciata; e la critica che Leibnizio gli ha

diretto. Il filosofo inglese si propone di provare, che non vi è alcuna massima di pratica, la quale sia *innata ;* ed a tale oggetto egli s' impegna di mostrare, che non vi è alcuna massima di pratica, che sia ricevuta da tutti gli uomini per un consenso universale. Il filosofo alemanno, dall' altra parte, pretendendo che tutte le verità necessarie sono innate, e riguardando come necessarie le verità di morale, insegna che queste sono innate ; ma egli non deduce, che sono innate dal consenso universale degli uomini : io non pretendo, che le verità morali sieno innate: pretendo solamente 1.° Che la nozione del dovere è soggettiva, non oggettiva ; 2.° che nell' uomo vi è una disposizione originaria di far sortire dall' interno di sè stesso, nell' occasione, che si presentano al suo spirito alcuni atti liberi, questa nozione; e di applicarla alli stessi : 3.° pretendo che questa nozione essenziale alla ragione, che costituisce l' uomo un agente morale, si dee trovare in tutti gli uomini, che son pervenuti ad esercitare la loro ragione : 4.° pretendo, che la massima di cui ci occupiamo, cioè che noi dobbiamo oprare verso di un altro, come noi giudichiamo, che egli dovrebbe oprare verso di noi, se egli fosse al nostro luogo, e noi al suo; pretendo dico, che questa verità proposta allo spirito umano è una verità primitiva di morale. Queste verità mi serviranno di guida nell' importante quistione dell' ignoranza vincibile e invincibile del naturale diritto : quistione complicata assai.

Ecco ciò che scrive Locke: « Ove è quella ve-
» rità di pratica, che sia universalmente ricevu-
» ta, come dee esserlo, se ella è innata? La
» giustizia e l'osservanza de' contratti è il punto
» sul quale la maggior parte degli uomini sem-
» brano accordarsi fra di essi. È questo un prin-
» cipio, che, per quel che si crede, è ricevuto
» nelle spelonche stesse degli assassini di strada,
» e fra le società de' più grandi scellerati; di modo
» che coloro i quali il più distruggono l'umanità
» sono fedeli gli uni agli altri, ed osservano fra
» di essi le regole della giustizia. Io convengo,
» che i fuorosciti fanno così gli uni a riguardo
» degli altri; ma ciò avviene senza considerare
» le regole della giustizia, che eglino osservano
» fra di essi, come de' principii *innati*; e come
» delle leggi, che la natura abbia impresse nella
» loro anima. Eglino le osservano solamente co-
» me regole di convenienza la cui pratica è as-
» solutamente necessaria, per conservar la loro
» società: perchè è impossibile di concepire, che
» un uomo riguardi la giustizia come un principio
» di pratica, se nello stesso tempo che egli ne
» osserva le regole co' suoi compagni assassini di
» strada, egli spoglia ed uccide il primo uomo
» che incontra. La giustizia e la verità sono i
» legami comuni di ogni società: per tal ragione
» gli sbanditi ed i ladri, che sono in guerra con
» tutto il resto degli uomini son obbligati di aver
» della fedeltà e di osservare alcune regole di giu-

» stizia fra di loro, senza di che eglino non po-
» trebbero vivere insieme. Ma chi oserebbe da
» ciò concludere, che queste persone, le quali
» non vivono se non che di frode e di rapina,
» hanno de' principii di verità e di giustizia, im-
» pressi naturalmente nell'anima, a' quali elleno
» danno il loro consenso? (1)

Questo ragionamento contiene due false suppo-
sizioni: 1.° Si suppone, che gli uomini non pos-
sono operare contro le massime conosciute della
loro ragione: il che è contrario all'esperienza del
genere umano non solo, ma alla stessa dottrina
di Locke sul desiderio, e su la molla della vo-
lontà: 2.° si suppone che gli assassini di cui par-
liamo non osservano le regole di giustizia come
de' doveri; ma come cose utili, senza delle quali
la loro società non può sussistere; e questa sup-
posizione può esser contrastata. Inoltre si crede
dedurre la non esistenza de' principii innati della
morale dalla supposizione, che gli assassini che
fanno uso di tali principii non li riguardano come
innati; ma l'illazione non iscende legittimamente
da questa supposizione; poichè si potrebbe ope-
rare in forza di questi principii senza conoscere la
loro origine.

Locke insegna apertamente, che non è il giu-
dizio sul valore de' beni, e de' mali, ciò che de-
termina la volontà, ma il desiderio. « Che un

(1) Op. cit. lib. 1. cap. 2. § 2.

» uomo (egli dice) sia convinto dell' utilità della
» virtù , sino a vedere , che essa è tanto neces-
» saria a chiunque si propone qualche cosa di
» grande in questo mondo , o spera di esser fe-
» lice nell' altro , quanto il nutrimento è neces-
» sario al sostegno della nostra vita; intanto se que-
» st' uomo non *avrà fame e sete della giustizia*,
» se egli non si sentirà inquieto della mancanza
» di essa , la sua volontà non sarà giammai de-
» terminata ad alcun' azione che lo porta alla ri-
» cerca di questo eccellente bene , di cui egli ri-
» conosce l' utilità ; ma se qualche inquietudine
» che egli sente in se stesso viene ad attraver-
» sarla , questa trascinerà la sua volontà ad al-
» tre cose . . . L' uomo si trova ridotto di tem-
» po in tempo allo stato di quella miserabile per-
» sona che sommessa ad una passione imperiosa
» diceva *video meliora, proboque, deteriora sequor.*
» (Ovid. met. l. VII. v. 20. e 21.) *Io veggo*
» *il miglior partito, io l' approvo, ed io ne prendo*
» *il peggiore.* Questa sentenza , che si riconosce
» vera, che non è che troppo confermata da una
» costante esperienza, è facile a comprendersi per
» questa via , e non può esserlo di qualunque
» altro senso che si prende (1).

Si può dunque , secondo la stessa dottrina di Locke, operare contro le massime conosciute dalla propria ragione ; la condotta , in conseguenza ,

---

(1) Lib. 2. cap. XXI. § 35.

degli assassini di strada non prova affatto, che eglino non conoscono le regole della giustizia.

Supponiamo, che uno degli assassini della compagnia, ritrovandosi solo a solo con un compagno, tenti di ucciderlo e rubarlo; questo tentativo conosciuto dagli altri desterà in essi l' indignazione contro l' infido compagno: si pretende che questa dissaprovazione nasca dalla considerazione, che l'attentato sia contro l'utilità. Ma di quale utilità s'intende parlare? dell' utilità generale della compagnia? In tal caso l'indignazione e la dissapprovazione morale ha per oggetto un' azione contraria al dovere; la nozione del dovere vi entra necessariamente; poichè si riguarda come un dovere in un socio , di evitare tutto ciò che è nocevole all' interesse della società di cui è membro ; e si riguarda come ingiusto colui che in vista del proprio interesse, fa delle azioni contrarie all' utile generale della società. Se gli assassini di cui parliamo non conoscessero altro principio, onde giudicare della moralità di un' azione che quella dell' utile particolare, certamente non potrebbero riguardare come reo il tentativo dell' infido compagno; poichè questi non aveva in veduta nel suo tentativo, che il suo utile particolare. Si dee osservare, che il principio del dovere; quando vi è un interesse si manifesta maggiormente. Cesare , essendo assalito da' congiurati , mirando fra questi Bruto, esclama : *tu quoque Brute filii mi?* Era ben naturale, che questo tenero rimprovero sfuggisse di bocca ad un uomo,

che, per quanto dicesi, era suo Padre, e che lo aveva sempre trattato come un prediletto figliuolo. A Cesare era debitore Bruto e della sua fortuna e de' suoi giorni, poichè alla battaglia di Farsaglia la sua prima cura fu di raccomandare, che gli si risparmiasse la vita. Bruto fe perire il suo benefattore; e Cesare vede e riconosce l' enormità del delitto dell' ingratitudine. Se Cesare meritava la morte, non si apparteneva a Bruto il dargliela: egli non doveva perire, che col ferro delle leggi. Ne' più grandi scellerati dunque, quando l' interesse concorre col dovere; questo non lascia di manifestarsi in un modo chiaro. Leibnizio, nella critica di Locke su di ciò che abbiamo trascritto, commette due errori: egli concede al filosofo inglese, che i banditi, nell' esercizio delle regole relative alla loro società, non hanno in vista che l' utile: egli non riconosce come primitiva la massima enunciata di sopra: *non fate ad altri che ciò che voi vorreste fosse fatto a voi stesso.*

» Filaleto. I banditi non osservano le massime
» di giustizia che come regole di convenienza, la
» cui pratica è assolutamente necessaria per la
» conservazione della loro società.

» Teofilo. Nulla di meglio si saprebbe dire
» riguardo a tutti gli uomini in generale. Ed in
» questo modo queste leggi sono impresse nell' a-
» nima, cioè come le conseguenze della nostra
» conservazione, e de' nostri veri beni.

La confusione, che questo filosofo fa qui de' due

principii dell' utile e del dovere è indegna di un tanto uomo.

» Teofilo. Quanto alla regola la quale porta,
» *che non si dee fare agli altri che quello che*
» *si vorrebbe*, *che eglino ci facessero*, essa ha
» bisogno non solamente di prova, ma eziandio
» di dichiarazione si vorrebbe troppo se se ne fosse
» il padrone; si dee dunque molto ancora agli
» altri? Mi si dirà, che ciò non s' intende che
» di una volontà giusta. Ma così questa regola
» ben lungi di esser sufficiente a servir di misu-
» ra, ne avrebbe bisogno. Il vero senso della re-
» gola è, che il luogo altrui è il vero punto
» di veduta, per giudicare con equità, allora che
» vi si mette.

Ma come il Signor Leibnizio dimostra egli la massima enunciata? Egli non adduce alcuna dimostrazione: noi, in conseguenza, ricorreremo al Signor Wolfio discepolo e seguace di Leibnizio. Questo Filosofo deduce il dovere del perfezionamento; e perciò dell' amore degli altri da quello del perfezionamento proprio: questa deduzione, come abbiamo più volte osservato, è viziosa; poichè non riconosce la distinzione de' due principii razionali dell' utile e del dovere. Leibnizio si è dunque ingannato nel non riconoscere la primazia e l' utilità della massima enunciata. Essa c' indica il mezzo onde conoscere nell' occasione le verità morali riguardo agli altri. Il dovere, per cagion di esempio, del beneficato verso del benefattore, è l' istesso, tanto nel

caso che io sia il benefattore ed un altro il beneficato, quanto nel caso in cui io sia il beneficato e l' altro mio simile il benefattore; ma nel secondo caso l' interesse personale potrebbe impedirmi di riconoscere il mio dovere ; ad oggetto di togliere questo impedimento, e far concorrere il principio del personale interesse con quello del dovere, mi si prescrive di pormi io col mio pensiere in luogo del mio simile, e di riguardar me come il benefattore, ed il mio simile come il beneficato; in tal caso l' interesse personale concorre alla manifestazione del mio dovere. Questa massima dunque non ha bisogno nè di dichiarazione , nè di dimostrazione , come erroneamente pretende Leibnizio : supposta l' eguaglianza specifica degli uomini, è una verità primitiva , che il dovere è l' istesso tanto se io sia nel luogo in cui sono , quanto se sia nel luogo ove è il mio simile: indicare perciò il mezzo di non farsi ingannare dal proprio interesse è una verità pratica , che non può non riconoscersi. Io mostrerò appresso maggiormente l' utilità di questa massima. Intanto terminerò di esporre la dottrina di Reid.

§ 43. » Per chiunque crede all' esistenza, alle
» perfezioni , ed alla provvidenza di Dio , l' ob-
» bligazione di onorarlo, e di obbidirgli è di una
» evidenza immediata. La conoscenza di Dio e
» delle sue opere non dimostra solamente ad ogni
» essere intelligente la legittimità de' nostri doveri
» verso di lui, ella comunica a ciascuno de' nostri

» doveri, senza ecceziine, il carattere e l'auto-
» rità di una legge diina.

Questa massima è ua verità primitiva; e non ha bisogno di alcuna ltra osservazione.

» Vi ha una terza lasse di assiomi morali, che
» determinano a qual di due virtù noi dobbiamo
» accordare la prefemza, allora che un'appa-
» rente contradizione embra esservi fra le azioni
» che esse ci prescrivno.

» Considerando ucamente le differenti virtù
» come disposizioni dlo spirito o come determi-
» nazioni della volon di operare conformemente
» ad una certa rego generale, egli non può es-
» servi fra di esse aına opposizione; esse vivono
» insieme in perfettarmonia, si prestano un soc-
» corso ed una lucecambievolmente, senza con-
» tradizione possibil prese insieme, costituiscono
» una regola di contta uniforme, e coerente.
» Ma non è così de azioni particolari che le
» differenti virtù pono prescrivere: qui l'op-
» posizione è possib' Così lo stesso uomo può
» essere, nel suo c'e, generoso, riconoscente
» e giusto: queste sposizioni si fortificano, e
» non possono giami scambievolmente indebo-
» lirsi; ed intanto iene sovvente, che la giu-
» stizia ci proibisceò che la generosità e la ri-
» conoscenza c' ispio.

» Che in simil c la generosità dee costante-
» mente cedere il lo alla riconoscenza, e tutte
» e due alla giustizella è una verità evidente

» per se stessa : un' altra ugualmente manifesta
» è, che la beneficenza veso coloro che non sof-
» frono dee cedere il luogo alla compassione verso
» coloro che soffrono ; un terza finalmente è ,
» che le buone opere debbono passare avanti la
» preghiera , perchè Dio ama meglio la *miseri-*
» *cordia che i sagrifizii.*

» A lato di queste verità se ne innalza un' altra
» la quale non è meno evidente ; questa è , che
» gli atti stessi che debbono esser sagrificati allora
» che vi ha concorrenza , sono quelli che hanno
» il maggior valore intrinseco. Così la generosità
» è una virtù più elevata della pietà , la pietà è
» una virtù più elevata della riconoscenza , la
» riconoscenza una virtù più elevata della giustizia.

» Io chiamo *primi principii* le differenti verità,
» che ho numerato, perchè esse mi sembrano pos-
» seder l' evidenza intuitiva ed irresistibile che
» caratterizza i principii di questa spezie. Io
» posso esprimerle di un' altra maniera , citarne
» in appoggio degli esempii e delle autorità, forse
» ridurne ancora la lista ; ma io non saprei ri-
» solverle in altri principii più evidenti ; io trovo,
» inoltre, che i migliori ragionamenti morali degli
» autori antichi o moderni , pagani o cristiani ,
» che io conosco, riposano tutti, senza eccezione,
» su di una o su di molte di queste verità (1).

§ 44. Le antecedenti considerazioni ci hanno

(1) Saggio V. cap. I. e saggio III. par. 2.

dato i seguenti risultamenti : 1.° La scienza morale dee avere delle verità primitive : 2.° Queste verità primitive debbono essere morali o pratiche ; poichè da niun principio teoretico può scendere legittimamente alcuna verità pratica o morale: 3.° Queste verità primitive morali sebbene evidenti per se stesse hanno una natura diversa dalle verità teoretiche primitive : 4.° Esse si distinguono dalle verità primitive di fatto o sperimentali ; poichè queste sono per lo spirito contingenti ; e le morali sono necessarie, ed immutabili: 5.° Esse si distinguono dalle verità teoretiche necessarie; poichè queste sono identiche ; laddove le morali sono sintetiche : 6.° Il principio dell' utile è da sè solo insufficiente a generare alcuna moralità : 7.° La nozione del dovere entra necessariamente come elemento in tutte le verità morali : 8.° Non può darsi alcuna definizione logica di questa nozione ; poichè è una nozione semplice ; 9.° Questa nozione del dovere è *soggettiva* ; e la ragione l' aggiunge per sintesi agli atti che ricevono la moralità: 10. Non sembra potersi dedurre tutte le verità morali da un solo principio *conoscitivo*; ma si debbono riconoscere come primitive molte verità morali: 11.° Sebbene il principio dell' utile sia insufficiente a generare la moralità ; può nondimeno concorrere col principio del dovere allo stesso scopo ; e può eziandio disporre all' atto virtuoso ; e fare ancora manifesto il dovere : 12.° Indipendentemente dall' esistenza di Dio, siccome si può conoscere il

principio dell' utile , così si può ancora conoscere il principio del dovere: 13.° L'Ateo può perciò riconoscere alcune verità morali: 14.° Lo spirito umano, per mezzo della ragione è legge a sè stesso.

Ho mostrato che la nozione del dovere non viene in seguito di quella del bene e del male morale; ma che è un elemento necessario per questa ultima; poichè il bene morale è un atto libero, che noi abbiamo il dovere di fare; ed il male morale un atto libero, di cui abbiamo il dovere di astenerci. La nozione del dovere è dunque sufficiente a generar quella della legge e quella del bene, e del male morale. Ma che cosa diremo dell' *obbligazione morale*? L' obbligazione morale può farsi consistere nella necessità morale dell' agente, risultante dal principio del dovere. La necessità morale, in cui l'agente si trova di uniformarsi alla legge, se non vuole soffrire il rimprovero della coscienza, cioè il rimorso, è l'obbligazione morale. Il *diritto* è la potenza morale di fare ciò che la legge non vieta. La nozione soggettiva del dovere è dunque sufficiente a generare le nozioni di *legge morale di bene, e di male morale*, *di obbligazione morale*; e di *diritto*.

Ma per l'intero sistema morale dell' uomo si richiede un' altra idea non meno essenziale a quella della ragione: questa si è l'idea di *merito*, la virtù merita premio: il vizio merito pena. Questa idea di merito è anche soggettiva; e le due massime: *la virtù merita premio*: *il vizio merita pena*

sono necessarie e sintetiche insieme. Senza le nozioni soggettive, di cui abbiamo parlato, l' uomo certamente non sarebbe un agente morale.

Sebbene l' Ateo non può legittimamente, dalla negazione dell' esistenza di Dio, inferire la non esistenza del bene e del male morale; bisogna nondimeno guardarsi dal credere, che l'Ateo possa avere un sistema completo di morale; e dal credere che l' ateismo non sia un errore pernicioso alla virtù ed alla felicità dell' uomo. È importante perciò di trattenerci alquanto a dileguare qualunque equivoco su questa importante materia.

In primo luogo l' ateo è reo di un grave peccato, sdegnando di riconoscere l' Autore supremo del suo essere, da cui ha ricevuto, e riceve incessantemente tanti benefizj: egli si oppone senza ragione alla voce dell' intera natura; poichè i cieli narrano la gloria di Dio, ed egli può leggere nella contingenza del suo spirito e del suo corpo, la verità dell' esistenza di uno spirito infinito creatore di tutto ciò che esiste. Io so bene, che si obbietta, esser l' ateismo un errore dell' intelletto, non già un peccato della volontà. Perciò riserbandomi di esaminar tale obbiezione appresso; passo ad esaminare l' influenza naturale dell'ateismo su la virtù, e su la felicità dell' uomo.

Io suppongo, che un uomo sia tentato, nel segreto del suo cuore, di commettere un orribile peccato contro un suo simile. Vediamo quali ostacoli egli trova a commetterlo nella sua ragion pra-

tica, essendo Ateo; e quali son quelli che egli trova nella stessa ragion pratica, essendo teista; e paragoniamo il valore di questi diversi ostacoli, che la ragione oppone alla scelleratezza. Nell' ipotesi dell' ateismo, la ragion pratica oppone all'uomo di cui parliamo la deformità dell' azione, ed il rimorso che segue dal commetterla. Ciò è quello che risulta dalla considerazione del principio del dovere. Dalla considerazione dell' utile la ragione gli oppone il pericolo di scovrirsi l'Autore del misfatto, e perciò la pena a cui si va incontro nel tribunale de' giudici umani. Tali sono gli ostacoli che la ragione può opporre alla scelleratezza nell' empia ipotesi dell' ateismo. Vediamo ora quali sono gli ostacoli, che la ragione oppone nel teismo. In primo luogo il Teismo nulla toglie a' motivi, che la ragione oppone all' ateo per trattenerlo di precipitarsi nell'abisso della scelleratezza: ella lascia nella sua integrità il motivo della deformità dell'azione; essa approva quello del rimorso che seguirà la consumazione del reato: ella non nega, ma confessa il pericolo dello scovrimento dell' iniqua azione e del suo autore, e la inconseguenza minacciata dalla legge civile, a cui il malvaggio va incontro: la ragione lasciando intatti e nel loro valore tutti questi motivi, ne prende degli altri potentissimi dalla dottrina del Teismo: ella mostra all' uomo di cui parliamo il dovere di ubbidire alla volontà dell' Autore supremo del suo essere; dovere non meno essenziale all' essere ragionevole di quello che egli ha verso il suo simile. Ella gli mo-

stra, che l' azione nefanda non può restare occulta a Dio, il quale penetra ne' più segreti nascondigli del cuore umano. Ella gli fa conoscere che Dio essendo giusto ed onnipotente la pena seguirà infallibilmente il delitto; e che se vi è qualche probabilità di sottrarsi alle pene delle leggi umane, vi è al contrario una certezza infallibile di dover soffrire le pene divine; poiche Dio è sapientissimo, giustissimo, ed onnipotente. Il teismo dunque, senza nulla detrarre a' motivi che la ragione può opporre all' ateo, per frenare l' impeto della sua passione, vi oppone degli altri motivi, che gli son proprii. Chi può, in conseguenza, negare, che l' Ateismo togliendo Dio, toglie insieme un argine potentissimo al fiume del vizio?

Ma che diremo riguardo a' motivi, che spingono alla virtù, e che la sostengono contro gli ostacoli del dolore? Facciamo un' altra supposizione. Supponiamo un uomo a cui da un potente si minaccia la morte, la ruina e la desolazione ancora della propria famiglia, se egli non fa una falsa testimonianza, con cui il potente ha fatto il disegno di opprimere un innocente; quali motivi somministra, nell' ipotesi empia dell' ateismo, la ragione, per sostenere la virtù contro gli assalti del dolore? Essa non ne ha altri fuori della bellezza della virtù, e della deformità del vizio, e se si vuole anche quelli della tranquillità della coscienza, facendo il proprio dovere, e del rimorso violandolo. Il Teismo fa forse ostacolo all' efficacia

di questi motivi? Niente affatto: esso li lascia tali quali sono: esso aggiunge; che Iddio è Onnipotente e giusto, e che non abbandona giammai alcuno, che si fida in lui: l'uomo dunque di cui parliamo, minacciato dal potente, fida nel soccorso divino, egli fa coraggiosamente il suo dovere, ed abbandona la sua sorte, e quella della sua famiglia alla provvidenza, che governa il mondo, ed al cui potere niente può sottrarsi. Si può egli negare, in seguito di queste osservazioni, che l'ateismo toglie il più potente soccorso alla virtù contro gli assalti del dolore, e che toglie una consolazione potente nelle avversità? L'influenza che esercita l'ateismo su la virtù e su la felicità dell'uomo non può dunque essere che funesta. L'esistenza di Dio soddisfa non solamente il bisogno della ragion teoretica; ma eziandio quello della ragion pratica.

Le verità si debbono difendere tutte insieme, nè se ne dee abbandonare alcuna per le altre. La considerazione della natura umana ci dà la bontà e la malizia intrinseca delle azioni, indipendentemente dalla verità dell'esistenza di Dio: la considerazione dell'intera natura ci dà la verità incontrastabile dell'esistenza di Dio, e questa verità conosciuta ci obbliga a riguardar la legge della nostra ragione come *legge divina*, e Dio come nostro legislatore. La considerazione della nostra natura morale ci somministra la nozione della giustizia, che noi concepiamo infinita in Dio;

e la nozione di un Dio sapientissimo, giustissimo, onnipotente, rende completo il sistema morale, sanzionando la legge della nostra ragione. Quindi la considerazione delle nostre affezioni morali ci somministra eziandio una prova morale dell' esistenza di Dio.

Wolfio distingue due specie di *pene divine*, le *naturali* e le *positive*. Le pene naturali, egli dice, son quelle che seguono necessariamente dalle azioni male; e che perciò sono inevitabili: così dall' intemperanza segue necessariamente il deterioramento della salute, e del vigore del corpo. Le pene positive son quelle che si legano coll' azione libera per sola volontà del legislatore. Iddio, egli osserva, essendo l' autore supremo dell' ordine dell' universo, ha ordinato le cose in modo, che le azioni male sieno punite; e perciò tutti i mali fisici, che avvengono ad un uomo in forza dell' ordine delle cose, e non già come seguele delle azioni male, sono nel disegno della provvidenza delle pene destinate a punire le male azioni. Così, per cagion di esempio, un uomo è reo di bestemmia; egli passa per una strada, ed ivi azzuffandosi due persone, egli è accidentalmente ferito; una tal ferita, la quale non segue dalla bestemmia, è nondimeno nel disegno della provvidenza una pena destinata a punir la bestemmia medesima: essa è una *pena divina*, non naturale, ma *positiva*.

» L' Ateo non può negare le pene naturali, le

» quali seguono dalle stesse azioni degli uomini;
» e ciò sebbene non conosca che queste pene na-
» turali son pene divine. Ma egli non riguarda i
» mali fisici, che accadono all' uomo in forza della
» connessione delle cose come pene, ma semplice-
» mente come avvenimenti naturali, e fatali. Perciò
» non si serve di questi come motivi, che spingono
» a lasciare il male, come fanno coloro i quali non
» pongono in dubbio l'esistenza di Dio; e prestano
» fede alla sacra scrittura (1).

Wolfio distingue ugualmente i *premii divini* in naturali e positivi. I primi son quelli che seguono necessariamente dalle azioni buone; i secondi quelli che non seguono da tali azioni; ma avvengono dopo di queste azioni per volontà del legislatore, ó di colui che li dona.

Tutti i beni che avvengono ad un uomo in seguito delle sue azioni buone, e che non derivano delle stesse, sono nel disegno della provvidenza *premii di queste azioni* (2).

Wolfio avverte, che non tutti i beni; nè tutti i mali che avvengono ad un uomo possono riguardarsi come premii, o come pene. I mali fisici, che affliggono un uomo virtuoso, non sono certamente delle pene; poichè queste si danno per le male azioni; e l' uomo virtuoso si suppone, che non ne abbia commesse: questi mali possono non

(1) Nota del § 309 della 1. parte della Filosofia pratica universale.
(2) Si vegga Wolfio dal § 306. al 320 della 1. parte della filosofia prattica universale.

dimeno esser motivi per l' uomo virtuoso di fare, o di non fare alcune date azioni. A ciò può riferirsi la massima di S. Agostino: *malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ut per ipsum bonus exerceatur.* La pazienza ne'dolori; la preghiera a Dio: la considerazione della vanità delle cose umane: la dilezione stessa di coloro da cui alcune volte i mali vengono al giusto, sono delle virtù, che nascono all' occasione de' dolori. Similmente i beni fisici che avvengono a colui che ha commesso delle male azioni non possono riguardarsi come premii delle sue male azioni, ma possono servir di motivi di fare, o di non fare alcune date azioni. Può il malvaggio, vedendo la bontà di Dio, verso di lui, esser eccitato a conoscere la sua ingratitudine verso il supremo signore; e muoversi ad abbandonare la via dell' iniquità. Per illustrare questa dottrina Wolfiana, la quale mi sembra giusta; io trovo nel sacro genesi un esempio opportuno negli avvenimenti di Giuseppe giusto figliuolo del Patriarca Giacobbe, Giuseppe è venduto da' suoi fratelli agl' Ismaeliti: questa schiavitù non è un male derivante da sue cattive azioni, nè può riguardarsi come una pena delle stesse: Giuseppe in Egitto è venduto a Putifare capitano delle milizie di Faraone: Egli diviene caro a Putifare, e gli è data la soprintendenza di tutte le cose: La moglie di Putifare tenta Giuseppe di adulterio: egli rimane fedele al suo dovere: la donna se ne sdegna, e lo calunnia presso il marito di tentato a-

dulterio : Giuseppe è posto in prigione : nella prigione interpetra i sogni de' due eunuchi di Faraone , e predice , che uno sarà restituito al primiero uffizio ; e che l' altro finirà la vita sul patibolo : tutte queste cose si avverano nel dì della nascita di Faraone. Non potendo alcuno interpetrare i sogni di Faraone , gli spiega Giuseppe : quindi è fatto soprintendente di tutto l' Egitto.

In tutta questa catena di avvenimenti , si vedono de' mali seguire le azioni virtuose ; ed insieme servir di occasione de' beni che avvengono all' uomo virtuoso. La sopraintendenza di Egitto nell' ordine della providenza , è certamente un premio alla virtù di Giuseppe , alla sua castità ; ma questo premio non è seguito necessariamente da questo atto di virtù ; ma dal concorso di altri avvenimenti : la prigionia di Giuseppe non può riguardarsi come una pena per lui , poichè egli la soffrì per essere stato virtuoso ; ma questa prigionia fu l' occasione dell' innalzamento di Giuseppe a sopraintendente di Egitto. I fratelli di Giuseppe ricevono anche il bene da questo avvenimento , e sono mossi a riconoscere il loro peccato : eglino stretti dalla fame sono mandati dal padre in Egitto a comperare de' viveri : sono da Giuseppe riconosciuti , e trattati duramente e messi in prigione : in questa occasione eglino riconoscono il loro fallo : « Con ragione (eglino di-
» cono) soffriamo questo perchè peccammo contro
» il nostro fratello , vedendo le angustie del suo

» cuore, mentr' ei ci pregava, e noi non ascol-
» tammo: per questo è venuta sopra di noi tri-
» bulazione . . . Ecco che del sangue di lui si
» fa vendetta (Gen. XIII. v. 21 e 22.)

§ 45. La dottrina morale, che abbiamo sviluppato e stabilito, è contraria alla dottrina di Locke. Questo filosofo pretese derivare tutte le nostre idee esclusivamente dalla sensazione, e dalla riflessione, cioè dalla sensazione, e dalla coscienza. Queste, secondo lui, sono le fonti di tutte le nostre idee semplici; e l'unica facoltà della mente è di eseguire certe operazioni nell'analizzare, nel combinare, nel confrontare ec. i diversi materiali che le prime le forniscono. In questo sistema le nozioni semplici del dovere e del merito non sono mica soggettive; esse si fanno generare dal principio dell'utile. In un'opera morale polemica non può tralasciarsi l'esposizione e l'esame della dottrina morale di Locke. Eccola: « Fra le idee
» semplici, che noi riceviamo per mezzo della
» sensazione e della riflessione, quelle del *pia-*
» *cere* e del *dolore* non sono le meno considera-
» bili. Come fra le sensazioni del corpo ve ne ha,
» che sono puramente indifferenti, e delle altre
» che sono accompagnate di piacere o di dolore;
» similmente i pensieri dello spirito sono o indif-
» ferenti o seguiti da *piacere* o da *dolore*, di soddi-
» sfazione, o di turbamento, o come vi piacerà di
» chiamarlo. Non si possono descrivere queste idee
» come non si possono descrivere tutte le altre

» idee semplici, nè dare alcuna definizione de' vo-
» caboli, di cui ci serviamo per disegnarle.

» Le cose dunque non sono buone o male,
» che per rapporto al piacere ed al dolore. Noi
» chiamiamo *bene* tutto ciò che è *proprio a pro-*
» *durre e ad aumentare il piacere in noi*, *o a*
» *diminuire e ad abbreviare il dolore*; o pure,
» *a procurarci o a conservare il possesso di o-*
» *gni altro bene; o l' assenza di qualche male*
» *quale che siasi*. Al contrario noi chiamiamo
» *male*, ciò che è *proprio a produrre o ad au-*
» *mentare in noi qualche dolore*, *o a diminuire*
» *quale che siasi piacere*, o pure a *cagionarci*
» *del male*, *o a privarci di un bene quale che*
» *siasi*.

» Il bene ed il male non è che il piacere ed
» il dolore, o pure ciò che è l'occasione o la
» causa del piacere o del dolore, che noi sentia-
» mo. Per conseguenza il bene ed il male con-
» siderati moralmente, non sono altra cosa che
» la conformità o l'opposizione che si trova fra
» le nostre azioni volontarie ed una certa legge:
» conformità ed opposizione che si attira del bene
» o del male per la volontà e per la potenza del
» legislatore: e questo bene e questo male che non
» è altra cosa che il piacere o il dolore, che per
» la determinazione del legislatore accompagna l'os-
» servanza o la violazione della legge è ciò, che
» noi chiamiamo *ricompensa* o *punizione*.

» Vi sono, come mi sembra, tre specie di tali

» regole o leggi morali, alle quali gli uomini
» rapportano generalmente le loro azioni, e per
» le quali eglino giudicano, se queste azioni sono
» buone o male; e queste tre sorti di leggi sono
» sostenute da tre differenti specie di ricompensa,
» e di pena, che danno loro dell' autorità . . .
» Sarebbe una cosa vana, che un essere intelli-
» gente pretendesse sottomettere le azioni di un
» altro ad una certa regola, se egli non avesse il
» potere di ricompensarlo allora che si conforma a
» questa regola, e di punirlo allora che se ne al-
» lontana, e ciò per qualche bene o per qualche
» male, che non sia la produzione e la seguela
» naturale dell' azione stessa; perchè ciò che è
» naturalmente comodo o molesto opererebbe da
» se stesso, senza il soccorso di alcuna legge.

» Ecco, come mi sembra, le tre sorti di leggi
» alle quali gli uomini rapportano in generale le
» loro azioni, per giudicare della loro rettitudine
» o della loro obliquità: 1.° la legge divina:
» 2.° la legge civile: 3.° la legge di opinione o
» di riputazione, se io oso chiamarla così.

» Egli vi ha in primo luogo la legge divina,
» per la quale io intendo quella legge che Dio
» ha prescritto agli uomini, per regolare le loro
» azioni, sia che essa sia stata loro *notificata*,
» pel lume della natura o per la via della rive-
» lazione. Io non penso, che vi sia un uomo
» tanto grossolano per negare, che Dio abbia
» dato una tal regola, secondo la quale gli uo-

» mini dovrebbero condursi. Egli ha diritto di
» farlo, poichè noi siamo sue creature. Da un' altra
» parte la sua bontà e la sua sapienza lo portano
» a dirigere le nostre azioni verso ciò che vi ha
» di migliore , ed egli è potente per obbligarci
» per mezzo delle ricompense e delle punizioni di
» un peso e di una durata infinita in un' altra
» vita : perchè alcuna persona non può toglierci
» dalle sue mani. È questa la sola pietra di pa-
» ragone per la quale si può giudicare della *ret-
» titudine morale*; e paragonando le loro azioni
» a questa legge , gli uomini giudicano del più
» gran bene o del più gran male morale, che
» esse racchiudono ; cioè se in qualità di doveri
» o di peccati, esse possono loro procurare della
» felicità , o dell' infelicità dalla parte dell' on-
» nipotente. (1)

Nell' esposta dottrina morale del filosofo inglese si contengono molti importanti errori : 1.° In primo luogo io vi ravviso una evidente contradizione: Locke insegna che tutto quello che è cagione di piacere è un bene , e tutto quello che è cagione di dolore è un male ; ora siccome vi sono degli atti liberi , che sono a noi cagione di piacere , ed altri atti liberi , che sono a noi cagione di dolore ; e ciò per la natura delle cose ; segue , che, anche secondo la dottrina di Locke, vi dee esser un bene ed un male morale , ante-

(1) Lib. II cap. 20 § 2 , e cap. 28 § 5. 6. 7. 8.

cedentemente a qualunque comando e divieto di un legislatore; intanto Locke insegna il contrario, e pare, che secondo la sua dottrina, gli atti liberi che sono cagione di piacere, non sono indipendentemente dalla volontà del legislatore, che de' beni *fisici*, e non *morali*; e gli atti liberi, che sono cagione di dolore, non sono antecedentemente alla volontà del legislatore, che de' mali *fisici*; e non già mali *morali*. Ciò mi sembra una contradizione; poichè se un atto libero non è un male morale; se non perchè è seguito da una pena, che il legislatore dà al delinquente; perchè non sarebbe un male morale, quando questa pena seguirebbe naturalmente dall' atto libero di cui parliamo? In secondo luogo questa dottrina distrugge la bontà e la malizia intrinseca delle azioni; e fa derivare tutto il bene ed il male morale dalla volontà di Dio.

Io ho mostrato più innanzi ampiamente, che esistono nella natura umana due principii razionali di azione, il dovere e l'utile; e che l'uno è distinto dall' altro, e non vi si può confondere. Io ho mostrato chiaramente, che questi due principii si mostrano alla conscienza, indipendentemente da qualunque considerazione dell' esistenza di Dio. Tutto ciò dimostra la falsità della dottrina morale di Locke. Questo filosofo inoltre non ha conosciuto la vera origine delle nozioni morali. La nozione del dovere è soggettiva, essa si mostra alla coscienza, ma non deriva dalla coscienza. Questa idea genera quella del bene, e del male morale, di cui è

un elemento, necessario; poichè il bene morale è un atto libero, che noi abbiamo il dovere di fare; ed il male morale un atto libero, che noi abbiamo il dovere di non fare: l'idea del bene e del male morale dee precedere quella di merito, e perciò l'idea di pena e di ricompensa è una conseguenza di quella del bene e del male morale; Locke ha invertito quest'ordine: invece di porre in primo luogo l'idea del bene e del male morale, poi quella del merito e del demerito, che è legata con quella della pena e della ricompensa; incomincia dall'ultima cioè dal piacere e dal dolore, e fa che questi generino ciò che da essi non può nascere cioè il bene ed il male morale. Se Locke invece di cominciare dal primitivo, avesse cominciato dall'attuale; egli avrebbe potuto conoscere, che lo spirito umano ha alcune idee, che derivano dal proprio fondo; e che senza queste idee soggettive l'uomo non sarebbe un essere ragionevole, cioè non sarebbe capace di ragionare; nè sarebbe capace di moralità.

§ 46. La legge di natura è divina; perchè Dio vuole, che l'uomo sia obbligato di adempierla: la volontà di Dio è dunque legge per l'uomo; ma la legge di natura si riguarda come immutabile, e la volontà di Dio che ha dato l'essere alle cose si riguarda come libera. Come accordare l'immutabilità della legge colla libertà divina nella creazione?

Gli autori delle seste obbiezioni contro le me-

ditazioni di Cartesio scrivono: « Come può egli
» avvenire, che le verità geometriche o metafi-
» siche sieno immutabili ed eterne, e che nondi-
» meno esse dipendano da Dio? Perchè in qual
» genere di causa possono esse dipender da lui?
» e come egli avrebbe potuto fare, che la natura
» del triangolo non fosse tale o che non fosse stato
» vero sin da tutta l'eternità, che due volte quattro
» fossero otto? O che un triangolo non avesse tre
» angoli? E perciò o queste verità non dipendono
» che dal solo intendimento allora che egli pensa,
» o esse dipendono dall' esistenza delle cose stesse,
» o pure esse sono indipendenti; posto che non
» sembra possibile, che Dio abbia potuto fare,
» che alcuna di queste essenze, o verità, non
» fosse sin da tutta l'eternità.

Cartesio ha risposto nel seguente modo alla proposta obbiezione: « Quando si considera attenta-
» mente l'immensità di Dio, si vede manifesta-
» mente, essere impossibile, che vi sia alcuna
» cosa, che non dipenda da lui, non solamente
» di tutto ciò che sussiste; ma eziandio essere impos-
» sibile, che vi sia ordine, legge, ragion di bontà
» e di verità, che non ne dipenda; altrimenti
» egli non sarebbe stato interamente indifferente
» a crear le cose, che ha create. Perchè se qual-
» che ragione o apparenza di bontà avesse pre-
» ceduto la sua preordinazione, ella senza dubbio
» l'avrebbe determinato a fare ciò che sarebbe
» stato il migliore. Ma tutto al contrario perchè

» egli si è determinato a fare le cose che sono al
» mondo, per questa ragione, come è detto nel
» Genesi, *esse sono molto buone*, ciò vale quanto
» dire, che la ragione della loro bontà dipende
» dall' averle egli voluto fare nel modo in cui le
» ha fatte. E non vi è bisogno di domandare in
» qual genere di causa questa bontà, e tutte le
» altre verità tanto matematiche che metafisiche
» dipendono da Dio: perchè i generi delle cause
» essendo stati stabiliti da coloro, che forse non
» pensavano a questa ragione di causalità, non
» vi sarebbe luogo ad esser sorpreso, quando non
» le avessero dato alcun nome, ma nondimeno
» eglino le ne hanno dato uno, poichè essa può
» esser chiamata efficiente: della stessa maniera
» che la volontà del Re può esser detta la causa
» efficiente della legge. Egli è inutile di doman-
» dare come Dio avesse potuto fare sin da tutta
» l'eternità, che due volte 4 non fossero 8 ec.
» perchè io confesso, che noi non possiamo com-
» prendere ciò. Non bisogna dunque pensare, *che*
» *le verità eterne dipendono dall' intendimento*
» *umano*, o dall' esistenza delle cose, ma sola-
» mente dalla volontà di Dio. (1)

Da questa dottrina di Cartesio scendono delle il-
lazioni contrarie alla ragione comune degli uomini:
secondo questa dottrina la giustizia e la virtù, l' in-
giustizia ed il vizio dipendono dalla scelta arbitra-

(1) Cartesio risposta alle seste obbiezioni n. 8.

ria di Dio. Ciò non lascia alcuna distinzione fra il diritto naturale ed il diritto positivo: con questa dottrina non vi sarà niente d' immutabile, e d' indispensabile nella morale: Dio avrebbe potuto comandare il vizio, come ha comandato la virtù; e non possiamo esser più sicuri, che le leggi morali non saranno un giorno abrogate, come sono state le leggi cerimoniali de' giudei: secondo questa dottrina, le stesse verità identiche e teoretiche non sono certe di una universalità assoluta, e noi non possiamo dire assolutamente: *è impossibile, che una cosa sia, e non sia insieme*. Questa dottrina mena diritto al pirronismo; nè giova a Cartesio il ricorrere alla veracità divina; poichè se le verità identiche primitive possono eziandio esser false; può esser falsa ancora la verità dell' esistenza di Dio; non men che quella, la quale ci dice, *che Dio è verace*. Anzi vi è dippiù: la stessa base, su di cui Cartesio innalzò l'edifizio filosofico, vacilla: il famoso *cogito ergo sum* diviene incerto; poichè potendo avverarsi una evidente contradizione, la coscienza del pensiere potrebbe stare senza il pensiere, e senza il soggetto pensante. Una tal filosofia non è fatta per gli esseri intelligenti. Dobbiamo dunque ammettere, che l' opposto delle verità necessarie tanto delle identiche, che delle sintetiche morali, è assolutamente impossibile. Alcuni scolastici hanno posto in quistione, se Dio può condannare una creatura innocente; se egli può fare delle creature eterne ed infinite; se può conservare gli accidenti di una

sostanza senza la sostanza; se egli può ingannare l'uomo, se può approvare e premiare l'ingratitudine, e l'assassinio. Ciò è lo stesso, che porre in quistione la necessità, l'universalità, e la certezza di tutte le verità necessarie tanto teoretiche, che pratiche: ciò è porre in dubbio qualunque verità. Ma i filosofi dell'opposto partito si son trovati imbarazzati da alcune obbiezioni, che nascono della dottrina dell'immutabilità ed universalità assoluta delle verità necessarie. Eglino han creduto, che con questa dottrina si limitava la potenza divina; e si faceva Dio soggetto ad un fato, o ad una necessità inevitabile. Il modo, onde i filosofi che insegnano la dottrina dell'immutabilità delle verità di cui parliamo, spiegano la cosa di cui si tratta ha dato motivo a quelle obbiezioni. Bayle, che avendo professato lo scetticismo, si crede in diritto di sostenere su lo stesso oggetto l'affermativa, e la negativa insieme, pone in bocca de' filosofi Chinesi la seguente obbiezione: « Diteci, se voi potete donde viene la barriera che separa gli esseri possibili dagli esseri impossibili? Essa non è stata posta da un atto della volontà di Dio: perchè la possibilità delle cose non dipende che dalla potenza di Dio; e questa potenza non è volontaria. La scienza di Dio è eziandio indipendente dalla sua volontà: egli non conosce gli attributi essenziali delle cose tali piuttosto che tali, perchè vuol conoscerli di questa maniera piuttosto che di un'altra, e per conseguenza

» dovete dire, che la sua natura è la sola ragione
» che possiate allegare : la sua natura , diciamo
» noi , intanto che esso non ha avuto per regola
» dell' estensione della sua potenza e della sua
» scienza alcuna idea direttrice, alcun piano an-
» teriore o concomitante. Voi direte, che il non
» poter fare un circolo quadrato non è una vera
» limitazione di potenza ; ma noi vi sostenghia-
» mo , che una causa, la quale potrebbe formare
» un tal circolo sarebbe più potente e più abile
» di quella che nol può.

» Il miglior partito per essi (per i missionarii)
» sarà di dire come il signor Cartesio , ed una
» parte de' suoi seguaci , che Dio è la causa li-
» bera della verità e dell'essenze, e che egli po-
» trà fare un circolo quadrato, quando gli piacerà.

Il miglior partito dunque, secondo Bayle , per dileguare l'obbiezione è di adottare un' assurdità, è di negare il principio di contradizione. Ma negando il principio di contradizione, i Chinesi non potrebbero negare a' missionarii qualunque cosa esistente , non meno che l'esistenza dell' essere eterno ? negando il principio di contradizione, una disputa qualunque fra gli uomini sarebbe ella possibile ? È da credersi , che Bayle siasi accorto di questa assurdità ; poichè soggiunge : « Ma è
» egli certo questo domma domanderete voi : io
» vi risponderò , che conoscendolo sì proprio a
» prevenire le retorsioni de' stratonici, io ho fatto
» tuttociò che ho potuto per ben comprenderlo ,

» e per trovare la soluzione delle difficoltà che lo
» circondano. Io vi confesso ingenuamente, che
» non ne sono venuto interamente al termine. Ciò
» non mi fa affatto perdere il coraggio.

Il signor Bayle ha inteso la forza della verità: ma ha desiderato di poterla sfuggire; ed ha sperato di venire al termine del suo desiderio. Il proporsi per iscopo delle ricerche filosofiche il dubbio universale, è un' affezione indegna di un onesto filosofo: il dubbio metodico avendo per iscopo lo stabilire la verità sopra de' motivi legittimi; e di liberarsi da' pregiudizj, è lodevole; ma non è tale il dubbio dello scetticismo.

» Se vi sono proposizioni di una eterna verità
» che son tali per loro natura, e non già per
» l'istituzione di Dio; se esse non son vere per
» un decreto libero della sua volontà, ma se al
» contrario egli le ha conosciute necessariamente
» vere, perchè tale era la lor natura, ecco una
» spezie di *fatum* a cui egli è soggetto, ecco
» una necessità naturale assolutamente insurmon-
» tabile (1).

Per rispondere alla prima difficoltà, alcuni metafisici han riguardato la *possibilità intrinseca*, e, *l'impossibilità intrinseca*, come qualche cosa di oggettivo indipendente da qualunque spirito: Queste possibilità intrinseche sono secondo costoro, eterne, necessarie, immutabili: Ciò che è in-

(1) Continual.. des pensées diverses c. 114.

trinsicamente possibile è eternamente, necessariamente, ed immutabilmente tale; e ciò che è intrinsecamente impossibile è eziandio eternamente, necesssariamente, ed immutabilmente tale. È eternamente, necessariamente, ed immutabilmente vero, per esempio, che il triangolo è una figura possibile; ed il circolo quadrato una figura impossibile. Ciò che rende una cosa intrinsecamente possibile è l'*essenza* di questa cosa; perciò, secondo costoro, l'essenze delle cose sono eterne, necessarie, immutabili, ed indipendenti, da Dio; almeno, come dirò, dalla volontà di Dio.

Il possibile intrinseco ha un'*attitudine* ad esistere; cioè a passare dallo stato di possibilità a quello di esistenza: l'impossibile intrinseco al contrario è privo di questa attitudine.

Con ciò i metafisici di cui io parlo han creduto di salvare l'onnipotenza divina. Iddio, hanno eglino detto, non può produrre gl'intrinsecamente impossibili; poichè questi hanno in se stessi l'*inattitudine* ad esistere; non dipende dunque questa impotenza a produrre gl'intrinseci impossibili dall'imperfezione del potere divino, ma dall'*inattitudine* di alcune cose all'esistenza.

Leibnizio, che certamente merita un posto distinto fra i metafisici, non fu interamente contento di questa dottrina. Egli non potè riguardare i possibili intrinseci come assolutamente indipendenti da qualunque intelletto eziandio da quello di Dio. Egli è stato di parere, che l'intelletto divino fa

la realtà delle verità eterne; « Il fu signor Gia-
» come Tomasio, celebre professore a Leipzig,
» non ha male osservato ne' suoi schiarimenti delle
» regole filosofiche di Daniele Stahlio professore
» di Iena, che non è a proposito di andare
» interamente al di là di Dio: e che non biso-
» gna dire con alcuni scotisti, che le verità eterne
» sussisterebbero, quando non vi sarebbe alcuno
» intendimento nè anche quello di Dio. Perchè a
» mio parere è l'intendimento divino ciò che fa la
» realtà delle verità eterne: sebbene la sua volontà
» non vi abbia alcuna parte. Ogni realtà dee esser
» fondata in qualche cosa esistente. E senza Dio
» non solamente niente sarebbe esistente, ma e-
» ziandio niente sarebbe possibile (1).

Leibnizio appoggia quì ogni possibilità su l'e-
sistenza; ma egli fa derivare l'esistenza di Dio
dall'intrinseca possibilità di questo essere; e Wol-
fio e la sua scuola insegnano, che l'esistenza in
generale è il compimento della possibilità; che
nell' essere necessario l'esistenza è un attributo, e
negli esseri contingenti è un accidente; quindi
segue, che la possibilità intrinseca è antecedente
a qualunque esistenza, ed è la base su di cui l'e-
sistenza si appoggia.

Da un'altra parte: la possibilità intrinseca delle
cose è assolutamente necessaria; poichè ciò che
è intrinsicamente possibile è assolutamente tale.

---

(1) Teodicea II. par. § 184.

La necessità assoluta fa dunque esistere Dio, ed è perciò il principio generatore di tutte l'esistenze.

Leibnizio riconoscendo l'essenze eterne delle cose; e l'eternità ed immutabilità delle verità necessarie, per liberare Dio dal *fatum*, a cui Bayle crede, che ammettendo questa dottrina si sottopone osserva: « Questo preteso *fatum*, che obbliga » eziandio la Divinità, non è altra cosa che la » propria natura di Dio, il suo proprio inten- » dimento, che fornisce le regole alla sua sapien- » za ed alla sua bontà: è ciò una felice necessità » senza la quale egli non sarebbe nè buono nè » saggio. Vorrebbesi forse che Dio non fosse ob- » bligato di essere perfetto e felice? La nostra con- » dizione, che ci rende capaci di fallire, è ella de- » gna d'invidia? non saremmo noi forse ben contenti » di cambiarla contro l'impeccabilità, se ciò da » noi dipendesse? (1)

Nel mio saggio filosofico su la critica della conoscenza, propriamente nel capo V del volume V si trova l'esame di questa ed altre simili quistioni. Ivi ho mostrato, che la possibilità intrinseca, l'impossibilità intrinseca, la necessità assoluta non sono che leggi logiche del nostro spirito, che i metafisici hanno erroneamente trasportato alle cose in sè. In queste proposizioni *modali*: *È impossibile un bilineo rettilineo. È possibile con tre linee rette, due delle quali sieno maggiori di una terza, costrui-*

(1) Ibid. § 191.

re un triangolo rettilineo. È assolutamente necessario, che tutti gli angoli di un triangolo rettilineo sieno eguali alla somma di due angoli retti; in tali proposizioni modali, io dico, l'impossibilità la possibilità, la necessità, sono nel nostro pensiero, sono modi di esso, son leggi logiche.

Da ciò segue che dicendo Dio non può fare un bilineo rettilineo, non si attribuisce a Dio alcuna impotenza, poichè l'impotenza che entra nella proposizione modale è meramente logica, residente nel nostro spirito; e non può trasportarsi al di fuori del nostro spirito. In Dio non vi è alcuna impotenza; poichè questa non cade che negli esseri limitati, e non può cadere nell'essere infinito. Similmente dicendo: *è assolutamente necessario che Dio facendo un circolo faccia i suoi raggi uguali*, non si sottopone Dio ad alcun *fatum* come non si limita la sua potenza; perchè la necessità che entra nella proposizione modale è meramente logica.

Ma non può da ciò inferirsi alcuna illazione favorevole alla dottrina de' Cartesiani; poichè si dee distinguere la *verità* di una proposizione dalla sua *oggettività*. *Iddio non può produrre un bilineo rettilineo*; questa proposizione è vera e necessaria; ma nulla vi ha di oggettivo, che vi risponda, se non che il solo soggetto *Iddio* il quale dona l'occasione allo spirito di formare la proposizione enunciata. L'impotenza, che entra in questa proposizione modale è Logica, e non implica alcuna imperfezione nella natura divina.

Negando a Dio il potere di produrre gl' impossibili intrinseci, gli si nega un' imperfezione, o sia una impotenza. L' impossibile intrinseco è un nulla; attribuire a Dio il potere di fare il nulla, è l' attribuirgli un potere privo di effetto e di efficacia: è attribuirgli una imperfezione. Egli non bisogna spingere più oltre queste investigazioni. Egli basta di distinguere le leggi logiche dalle leggi reali; e di guardarsi di trasformare le prime nelle seconde. Egli basta distinguere la verità di una proposizione dall' oggettivo che ad essa corrisponde. La necessità assoluta è una nostra legge logica: il farne una cosa in se, è un' assurdità: non vi è dunque il preteso *fatum* a cui Dio si pretende sottoposto. Si dice, che l' intendimento divino è una potenza necessaria, e che la volontà relativamente alle creature è una potenza libera. Ciò è vero; e ciò significa, che l' esistenza dell' intelligenza infinita è una verità necessaria; laddove l' esistenza del mondo, e perciò della creazione è una verità contingente. Ma ciò non ci autorizza, a trasferire il *modo* in cui noi affermiamo un predicato del soggetto di una proposizione, alle cose in se: ciò non dee farci confondere le leggi logiche del nostro spirito colle leggi reali delle cose in se; ed i teologi insegnano, che tutto ciò che è in Dio è lo stesso Dio.

Non è necessario supporre l' eternità dell' essenze, per sostenere l' immutabilità delle verità morali. Ne' passi or ora recati, e nel lungo passo

trascritto nel § 28 Bayle suppone, per l'immutabilità delle verità morali, l'eternità dell'essenze delle cose. Ma egli insegna il contrario, nel capitolo secondo della sua metafisica generale: « È
» facile d'intendere questo principio celebre de' me-
» tafisici che *le essenze delle cose sono eterne*.
» Si vede evidentemente, che questo assioma è
» falso, se esso significa, che le essenze delle cose
» hanno avuto sin da tutta l'eternità un essere
» reale fuori dell'intendimento e della potenza di
» Dio. Perchè tutti i cristiani confessano, che Dio
» solo è esistente eternamente; e per conseguenza
» bisogna spiegare questo assioma con saggezza,
» dicendo che le essenze sono eterne, non secondo
» un essere reale che esse abbiano in se stesse,
» ma secondo un essere oggettivo che esse hanno
» in Dio, che le conosce sin da tutta l'eternità,
» e che ha il potere di produrle. In questo senso
» non solamente le essenze delle cose sono eterne;
» ma lo sono eziandio le esistenze, come essendo
» state l'oggetto della intelligenza e della potenza
» di Dio. Così, parlando propriamente, le essenze
» delle cose non sono state sin da tutta l'eternità;
» perchè se lo fossero state, sarebbero state qual-
» che cosa di prodotto o di non prodotto. Esse non
» sarebbero state qualche cosa non prodotta; poi-
» chè Dio solo è un *essere* non *prodotto*. Esse nè
» anco sarebbero state un *essere prodotto* poichè
» tutto ciò che termina l'azione di Dio creatore
» è un essere esistente attualmente; e per conse-

» guenza queste essenze sarebbero sin da tutta l'e-
» ternità.

» Egli non bisogna dire, per esempio, che questa
» proposizione: *l'uomo è un animal ragionevo-*
» *le*, è di una eterna verità, e che per conse-
» guenza l'essenza dell'uomo è eterna. Perchè
» oltre che questa proposizione non sembra di
» esser vera di una verità eterna, poichè una
» delle sue parti, cioè *l'uomo è*, che è il fon-
» damento di tutta la proposizione, è falsa, io
» osservo ancora, che le proposizioni, le quali
» si dicono essere di una eterna verità, impor-
» tano solamente, che vi ha tanta connessione fra
» il soggetto e l'attributo, che posto l'uno si pone
» necessariamente l'altro. Così questa proposizione,
» *l'uomo è un animal razionale* non era vera di
» una eterna verità, che intanto che era impos-
» sibile di sopporre un uomo che non si suppo-
» nesse *animal razionale*, ed al contrario. Ecco
» dunque il senso di questa proposizione, dap-
» pertutto ove vi sarà un uomo, ivi vi sarà un
» *animal razionale*, ed al contrario. In questo
» senso, la proposizione in quistione è stata vera
» sin da tutta l'eternità nell'intendimento di Dio,
» perchè egli ha certamente conosciuto, che tosto
» che produrrebbe un *uomo*, egli produrrebbe un
» *animal razionale*, ed al contrario. Quando si
» definisce qualche cosa, si fa ordinariamente uso
» del presente, come quando si dice in inverno,
» *la rosa è un fiore*, in che necessariamente si

» sottintende, allora che essa è esistente, di
» modo che il senso è, *tostochè una rosa è e-*
» *sistente è esistente un fiore.*

Ma egli fa d'uopo aggiungere qualche altra osservazione a ciò che Bayle insegna qui. La proposizione: *L'uomo è un animal razionale*, è una proposizione universale; e perciò astratta; or come una tal proposizione può ella mai essere, sin da tutta l'eternità, nella divina intelligenza, ove non possono esservi astrazioni? La divina intelligenza non astrae, non giudica, non ragiona: essa è interamente intuitiva; essa è l'atto unico semplicissimo della visione della divina essenza; si dirà, che Dio conosce sin da tutta l'eternità tutte le astrazioni, ed i pensieri di ciascun uomo, con quello stesso atto con cui conosce se stesso. Ciò è vero; ma con ciò non si fa alcun cammino verso la quistione che ci occupa. In primo luogo, il dire che le verità necessarie sono in Dio in un modo diverso, in cui sono nel nostro intelletto, è un dire, che non si sa precisamente ciò che si dice, quando si asserisce, che le verità necessarie sono in Dio. In secondo luogo, Dio non conosce solamente i giudizj, e tutte le conoscenze necessarie degli uomini; ma eziandio conosce tutti i dolori, tutti i desiderii, e tutte le conoscenze contingenti di tutti gli uomini. Ma il modo in cui conosce tutto questo è ineffabile ed incomprensibile. Non abbiamo, in conseguenza, alcun motivo di attribuire l'eternità alle conoscenze necessarie, e

sia alle proposizioni necessarie, piuttosto, che alle contingenti. Secondo la dottrina Leibniziana l'estensione è un fenomeno, or come le verità geometriche, appoggiate su l'idea astratta di questo fenomeno, potranno concepirsi in Dio? È certamente un gran fallo, io diceva nella mia critica della conoscenza, pretendere di spiegare l'intelletto finito e comprensibile in un certo modo, per mezzo dell'intelletto infinito ed assolutamente incomprensibile. Dio vede sè stesso, e tutto senza eccezione vede in se stesso: questo atto unico, semplicissimo, sostanziale dell'eterna visione, è incomprensibile.

Fine del volume quarto.

INDICE

CONTINUAZIONE DELLA PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

Della relazione fra la libertà umana, e la libertà di Dio.

PARTE SECONDA

CAPITOLO SECONDO (1)

Dell' esistenza del bene e del male morale.

(1) Questo capitolo è secondo relativamente al volume dell' opera; è primo relativamente alla parte seconda.

gabile dell' Apostolo S. Paolo. Sebbene l' esistenza del bene e del male morale può stabilirsi indipendentemente dalla ipotesi dell' ateismo ; nondimeno si dee confessare , che la morale dell' ateismo è necessariamente difettosa , ed incompleta... p. 344

§. 39 , *e 40. Si esamina la quistione dell' immutabilità della legge morale degli uomini. Questa legge , ed in conseguenza il bene ed il male morale, non sono effetti liberi della volontà di Dio. Locke commette due errori circa i principii necessarii morali : 1.° Egli dice :* le verità primitive teoretiche sono più evidenti dei principii della morale. *Questa proposizione è falsa , in quanto instituisce un paragone fra termini eterogenei : 2.° Egli dice :* I principii della morale han bisogno di dimostrazione. *Questa proposizione è falsa ; poichè le verità primitive non possono dimostrarsi. La Critica , che fa Leibnizio dell' enunciata dottrina di Locke è inesatta. Il filosofo alemanno concede a Locke , che le verità morali hanno una minor evidenza delle verità teoretiche identiche , ed immediate. Leibnizio s' inganna an-*

Fine dell' Indice.